حاشية رمضان لشرح العقايد
وهو مقبول في سائر الحواشي

١٧

فهرس الكتاب

اسباب العلم ٢١ — الخبر الصادق ٢٧ — الالهام ٣٧ — القديم ٥٨

في الصفات ٧٢ — في الكلام ٨٣ — في القرآن ٨٧ — في رؤية الله ١٠١

في خالق افعال العباد ١١١ — في الافعال الاختيارية ١٢٠ — في بيان المقتول ١٣٢

في عذاب القبر ١٣٨ — في الجنة والنار ١٤٥ — في بيان اهل الكبائر ١٥٨ — في الايمان ١٥٩

في الاعمال ١٦٣ — في ارسال الرسل ١٧٢ — في افضل الانبياء ١٧٨ — في افضل البشر ١٨٣

في الامامة ١٨٦ — في العشرة المبشرة ١٩١ — في اشراط الساعة ١٩٧

معنى كونه قيدا للمنفي اعتباره قبل النفي ومعنى كونه
قيدا للنفي اعتباره بعد النفي زبيرك

دعاء استخاره

ایکی رکعت نماز قیله اولکی رکعتده برکره قل یا ایها الکافرون برکره فاتحه اوقیه ایکنجی رکعتده بعد فاتحه اوچ اخلاص اوقیه نمازدن فارغ اولدقدن صکره اشبو دعایی اوقیه اوچ کره یدی یدی کره اوقیه اندن صکره اویویه اگر آق کورسه یا یشل کورسه اول نیت ایدوکی خیر اولور اگر قره کورسه یاخود قزل کورسه اول نیت شر اولور دعا بودر بسم الله الرحمن الرحيم يا كافي يا مكفي يا من هو من العيون مختفي اسئلك ان تظهر لي ما في ضميري فان كان هذا الامر خيرا لي فارني بياضا او خضرة وان كان شرا لي فارني سوادا او حمرة تمت

RAĞIP P.
Ka. N.
739

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي توحد بالعظمة والكبرياء وتفرد بالوحدة والعزة والبقاء
تجرت عن ادراك ذاته عقول العقلاء وتحيرت في بيداء الوهيته اراء الاذكياء
والصلوة على سيدنا محمد خير الرسل وختم الانبياء دافع ... جاهلية الى السماء
وعلى آله الاتقياء الكرام واصحابه الاصفياء العظام وبعد فيقول العبد الفقير
الذي الى ربه الغني رمضان بن محمد الحنفي عفى الله له ولوالديه واحسن اليهما
واليه لما رايت المختصر المشهور بشرح العناية ... سائرة في الآفاق
حسب الشمس والقمر ... بين ارباب البصاير والنظر وجيز الالفاظ والمباني
... الفوائد ... للشيخ الاعظم العلامة استاذ علماء العالم برهان الشريعة
والحق والدين افضل المتأخرين سلطان المتبحرين مولانا سعد الملة والدين
اعلى الله درجته في العليين اردت ان اشرح لمن يلاحظ وجيزة تراكيب صعاب
لكشف لغاته وجمع معانيه ... مغنيا عن بقية الشروح والايضاح اغناء
الصباح عن المصباح ناكبا عن الايجاز المخل والاطناب الممل عملا بقول الرسول عم
خير الكلام ما قل ودل بتوفيق الله والعناية وساله ان يجعله خالصا ...
وسيلة الى المقصود التام انه ولي اعانة على التوفيق واتمام بالخير على التحقيق
وهو بالاجابة الاحق حقيق واما ... من المستفيد ... هذا الكتاب ان لا
ينسوني في دعائهم المستجاب انه الميسر للصواب والفاتح لمغلقات الابواب والله
اعلم بالصواب قال الشارح ...

مستعينا به بسم الله الرحمن الرحيم او متبركا ... به اقتداء بكتاب الله العزيز
وعملا بموجب الحديث لقوله عم كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بسم الله فهو ابتر
اجدع الباء للحال او ... ذي بال اي شريف ومهم ... من امر ذي بال
لم يبدأ فيه بسم الله ولم يبق ابتر ... كم من مبتدأ به بقي ابتر والاعراض ...
لا يمكن انكاره ... ان حديث التسمية ينافي الاول بعبادته ومنطوقه واكثر
بمفهومه ... فالجواب عنه ... الجواب ... على قوله عم حين
شكا اليه بعض الصحابة الفاقة فقال ادم على الطهارة يوسع عليك الرزق
ففعل كم من مستديم للطهارة لا يترتب كفايته فضلا عن ان يوسع عليه وتوجيهه
على الشق الاول ان البتارة اعم من بتارة الصورة والصحة كالصلوة عند
الشافعي فانه لا يصح بدون التسمية لانها جزء من فرض الفاتحة ومن بتارة
الثمرة او بتارة البركة ... انتفاء الكل عند عدم البداءة به وعن الشق الثاني
وحديث الطهارة ان تخلف الاثر لمانع لا ينافي الاقتضاء ... اما عند
القائلين بتخصيص العلة فظاهر واما عند ... فيجعل عدم المانع جزء العلة ومن
المانع هنا كغلبة خيانة نفس قائلها وعند غلبة احد الضدين لا يبقى للآخر اثر
ومن الموانع ايضا غفلة القائل فان الشريعة لا يقبل الدعاء عن قلب لاه الله
اختلف ... في معنى اسم الله فقيل انه اسم الله غير مشتق وهو مذهب ...
فيكون اسما علما غير مشتق مختصا بالذات او ما يدل عليه ان خرج من الاسماء نقله

من الوجه بالاشتقاق الاخذ الاسم لا قبل الرسول ولا بوجه عوم وكلهم جعلوا اللفظة في صفة
الشيء فضلا عن وضعه صفة للغير قيل انه مشتق من التولية وهو الذي يولى اي يفزع ٤
اليه في جميع الحوائج اعلم ان هذا الاسم جامع لصفات الالوهية والربوبية وهو اعظم
النعم وتسعين اسما لدلالته على الذات الجامعة لصفات الالوهية ولم يتسم به غيره ايضا
الرحمن الرحيم صفتان مشتقتان من الرحمة والرحمن من ابنية المبالغة وفي الرحيم ايضا لغة
ايضا الا ان فعلان ابلغ من فعيل لان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى كما في قطع
وقطّع وتخصيص التسمية بهذه الاسماء اي الله والرحمن والرحيم ليعلم العارف ان الحقيق
لان يستعان به في جميع الامور هو المعبود الحقيقي الذي هو مولى النعم كلها عاجلها
وآجلها جليلها وحقيرها فيتوجه بشراشره الى جناب القدس ويتمسك بحبل التوفيق
ويشغل سره بذكره والاستمداد به عن غيره وجرّهما على الصفة والعامل في الصفة
هو العامل في الموصوف وقال الاخفش ان العامل فيها معنوي وهو كونها تبعا
ويجوز نصبهما على اضمار اعني ورفعهما على تقدير هو الحمد لله اردف التسمية بالتحميد
في مفتتح الكلام اقتفاء لما ورد في الاخبار ومتابعة لكلام الملك الجبار واداء لبعض
حقوق ما يستحقه من ضروب الاحمدة التي من جملتها التوفيق لمثل هذا التصنيف
العظيم الشان وقدمه باللام التعريف والاختصاص على اختصاص الجنس المستلزم م
لاختصاص المحامد كلها تحقيقا على قاعدة اهل التحقيق لا ادعاء كما هو مذهب
اهل الاعتزال لان افعال العباد مخلوقة لله عندهم فرجع المحامد الى العباد لكن

لكن لما كان الاقتدار والتمكين من الله تعالى كان الحامد كلها مختصة لله تعالى ادعاء ومعنى
الحمد لله كل الحمد له لا يشاركه فيه على الحقيقة سواه لانه المنعم بالذات والمالك على
الاطلاق فان قيل قولنا الحمد لله اخبار عن ثبوت جميع المحامد لله تعالى ولا يلزم منه
صدور الحمد منا حتى يلزم ان نكون حامدين قلنا لان الاخبار عن الثبوت حمد ايضا
هو وصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل فعلى هذا التقدير كنا من الحامدين فاترك
العاطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتوبة لان النقل ورد في حق الحمد لله كما ورد
في حق التسمية ايضا لقوله عم كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم ورفعه
بالابتداء وخبره لله واللام متعلقة بمحذوف اي واجب او ثابت واصله النصب على
انه مصدر فعل محذوف اي احمد الحمد وانما عدل عنه الى الرفع ليدل على عموم الحمد
وثباته دون تجدده وحدوثه وهو من المصادر التي تنصب بافعال مضمرة لا تكاد
تستعمل معها الفعل كشكرا وكفرا اي اشكر شكرا ومنها سبحان الله اي اسبح تسبيحا ومعاذ
الله اي اعوذ معاذ الله ويجوز بكسر الدال باتباع الدال اللام وبضم اللام تنزيلا
لهما من حيث انهما يستعملان معا منزلة كلمة واحدة ويجوز نصب الدال على اضمار
اعني المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته في الخطبة حفظهم اصطلاح الفن من ذكر
الذات والصفات والوحدة والجلال والتقديس والكمال رعاية لبراعة الاستهلال
البراعة الفصاحة يقال برع اذا فاق على اشباهه مستهل الشيء اوله يعني اولى
الخطبة على وجه يشعر الى المقاصد كانت تلك الخطبة فائقة على خطبة الغير المشتملة على

بالتعظيم

ذلك فعلى هذا لا يكون بسم الله لبراعة الاستهلال وعلى معنى كون الله تعالى متوحدا بجلال
ذاته وكمال صفاته لا يوجد احد في غيره تعالى لان صفاته تعالى قهرية ولطفية وسلبية
وثبوتية قديمة وصفات غيره من المخلوقات حادثة فيكون الله تعالى متوحدا بجلال
ذاته وكمال صفاته وكذا اختار المتوحد على الواحد للاشارة بان وحدته لذاته بخلاف
وحدة غيره المستفادة منه الجلال مصدر يحتمل ان يكون في معناه فيكون اضافة
الجلال الى قوله ذاته بمعنى اللام ويحتمل ان يكون بمعنى اسم الفاعل فيكون الاضافة
المذكورة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف فيكون تقدير الكلام المتوحد بذاته
الجليلة وكذا قوله وكمال صفاته اما بمعنى المصدر فيكون الاضافة من قبيل الاضافة
بمعنى اللام واما بمعنى اسم الفاعل فيكون الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف
فيكون تقدير الكلام وصفاته الكاملة والمراد بجلال ذاته اما صفة القهرية واما صفة الجلالية
مثل ان لا يكون تعالى جسما ولا جسمانيا ولا جوهرا ولا عرضا ولا متحيزا ولا متبعضا وغير
ذلك من السلوب والمراد بكمال صفاته اما صفة اللطف والصفة الثبوتية مثل العلم
والقدرة والحياة وغيرها كما فانه تعالى لو لم يتصف بها لاتصف باضدادها تعالى الجهل والعجز
والموت وهي نقايص كثيرة انه فلط الاستحالة لانها من امارات الحدوث فلا يتصف بها فان
قيل لا يجوز اضافة الذات الى الضمير الذي يعود الى الله تعالى في قوله بجلال ذاته لانه اذا
اضيف اليه يلزم ان يكون ذاته غير نفسه لان المضاف غير المضاف اليه قلنا الضمير يعود
الى لفظة الله تعالى لا الى مسماه فلا يجوز ان يكون ذاته غير اسمه المتقدس في نعوت الجبروت

الجبروت منزه وقدس في خبر الارض اذا ذهبت فيها وابعد وتعالى قدس اذا طهر لان
مطهر الشيء مبعده عن الاقذار والتقدس التطهر والتقديس التطهير وفي ذلك
في حق العبد تنزيه لا افعاله عن كدورات الشهوات المتقدس في اللغة هو المكان
الذي يطهر فيه النعوت جمع نعت وهو صفة قائمة بالغير محمولة بالمواطاة على منعوت
النعت في صفة الشيء بما فيه من الحسن ولا يقال في وصف الشيء بما فيه من الذم هكذا
قال اهل اللغة والفرق بينه وبين الصفة ان النعت لا بد وان يكون محمولا على
منعوته بالمواطاة بخلاف الصفة فعلم ان بينهما عموما وخصوصا مطلقا لان
كل نعت صفة بخلاف العكس قوله الجبروت والعظموت بمعنى واحد وهو العظمة غير ان
فيه شيئا من المبالغة التي دل عليها زيادة اللفظ وفي اصطلاح الكلام عبارة عن
الصفات كما ان اللاهوت عبارة عن الذات فالاضافة في نعوت الجبروت اضافة
المسمى الى اسمه اذا حملت على معناها الاصطلاحي ويجوز ان يكون من قبيل اضافة الصفة
ويجوز ان يكون من جمع كذا اذا اكرمه على ما اراد بمعنى متنزه عن شوايب النقص متعلق
بالمتقدس في جميع شانه وهي الالهية وسماته اي علامات النقص والصلوة
بالرفع عطف على الحمد ومعنى الصلوة على محمد عليه السلام اللهم عظمه في الدنيا باعلاء ذكره و
واظهار دعوته وابقاء شريعته وفي الاخرة بتشفيعه في امته وتضعيف اجره ومثوبته
والصلوة مختصة بالرسول ولا تقال على غيره الا على سبيل التبعية كما يقال والصلوة
على محمد واله والصلوة فعلة من صلى اذا دعا كالزكوة من زكى كتبتا بالواو على لفظ

المنجم وهو ضد الرفيق والوجه بتحقيق الالف الواو وقال بيع النعل المخصوص
كما سمي الدعاء قبله اصل صلوة الصلوة لان المصلي يفعله في ركوعه وسجوده
ومنتهاه عند هذه اللفظة المعنى الكافي وعدم اشتباهه بالاولى وقال بيع الداعي مصليا
تشبيها انه يخشع بالراكع والساجد على نبيه والنبي عم بالهمز عند البعض على وزن
فعيل بمعنى مفعل بكسر العين يعني ينبئ عن الله وقيل فعيل بمعنى مفعل بفتح العين
اي المنبأ انبأه الله تع بالايحاء وكلا المعنيين صحيح لان النبي مخبر عن الله ومخبر لان
الله تع اخبره بالايحاء والاكثرون على انه غير مهموز من النبوة وهي الارتفاع لانه مرتفع
على جميع الخلق وتعالى النبا هو الطريق الواضح سمي بذلك لانه طريق الحق الى الله
والفرق بين الرسول والنبي ان الرسول ارسل الى الخلق بارسال جبرائيل عم اليه كمو شافهة
عم وليس لكل رسول نبيا وعن هذا قال النبي عم علماء امتي كانبياء بني اسرائيل
ولم يقل كرسل بني اسرائيل محمد المؤيد محمد عطف بيان من النبي لان النبي اسم عام يشمل
الكل فيتعين محمد ومعناه البليغ في كونه محمودا لان وزن التفعيل للمبالغة والتكثير
وهو الذي تحمدت عقايده وافعاله واقواله واحواله واخلاقه بساطع حجته من اضافة
الصفة الى الموصوف اي بحجته الظاهرة وضح بيناته جمع بينة وهي فعيلة من البيان
لانها دالة واضحة تنطق بالحق من الباطل وقيل فعيلة من البينونة لانها تقطع الفصل
بين الصادق والكاذب وعلى آله واصحابه وعلى آله معطوف على محمد والآل يستعمل في الاشراف
والاعم الاكثر وهم غيرها بنو هاشم ... رسول الله لي بغار والصلوة على نبيه محمد والسلام

بسمله

واعلم بشدة وتعالى اهل النار ولا تعاد الى النار فان قيل كيف قال الله تع ان فرعون
اشد العذاب في النار قلت التشرف لا يتصور في الكفر قلنا التشرف يتصور في الكفر باعتبار الدنيا
لا باعتبار الاخرة اختلف العلماء في الآل قال بعضهم اصله اهل بمعنى قلبت الهاء الثانية
الف لسكونها وانفتاح ما قبلها كما في آدم اصله أأدم بهمزتين وقال بعضهم انه منقلبة
عن واو اصله أول من آل يؤول اي رجع ثم قلبت الواو الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها
وقال بعضهم انها منقلبة من الهاء اصله اهل لانه تصغيره اهيل قلبت الهاء همزة لتقارب
مخرجهما ثم قلبت الهمزة الفا كما في قولهم ماء اصله ماه والاصحاب جمع صحب والصحب جمع صاحب
من صحبه صحبة بالضم وصحابة بالفتح هداة طريق الحق وحماة هداة جمع هاد اي الدالين
الى الحق الثابت الذي لا يتنوع اختلافه بتغير الاعيان الثابتة ولا فعال الصائبة والاقوال
الصادقة من قولهم حق الامر اذا ثبت ومنه ثوب محقق محكم النسيج وحماة نظم الحق
جمع حام وهو من الحماية بكسر الحاء اي حافظ طريق الحق ومن اعداء بعد الجهلة والضلالة
عماد سوئه فان مبنى علم الشرايع والاحكام وخلت الفاء بعد بعد لتضمنه اما قبل بعد
والشرايع جمع شريعة وهي ما شرع الله تع لعباده من الدين وفروعه والاحكام جمع
الحكم وهو الاثر الثابت بالشرع نحو الجواز والفساد والحرمة والحل ... وانما قال مبنى علم
الشرايع والاحكام هو علم التوحيد والصفات لان العلوم الشرعية خمسة الكلام
والتفسير والحديث والفقه واصول الفقه وكلها متفرع على علم التوحيد والصفات
اما التفسير فظ لان البحث فيه عن احوال كلام الله تع متفرع على معرفة انه عم المتكلم

على هذا العلم واما اصول الفقه فلان البحث فيها عن الادلة السمعية اي الكتاب
والسنة والاجماع والقياس من حيث دلالتها على الاحكام فهي راجعة الى الكتاب
واما الفقه فتبنى على اصوله واساس قواعد عقايد الاسلام والقواعد جمع قاعدة
وهي الاساس صفة غالبة من القعود بمعنى الثبات والصفة الغالبة تذكر بلا موصوف
كالنطيحة والذبيحة هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام الموسوم صفة
علم اسم مفعول من وسم يسم وسما وسمة اذا اثر فيه بسمة وكية قوله هو علم التوحيد
والصفات اشارة الى ان موضوع علم الكلام ذات الله وصفاته والمنجي من العقاب
صفة الاعتقاد دون العمل المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام المنجي صفة
بعد صفة والام في ظلمات تضم وقد يكون باسكان اللام تخفيفا وفيه لغة اخرى
فتح اللام وانما قال غياهب الشكوك وظلمات الاوهام ولم يقل ظلمات الشكوك و
وغياهب الاوهام لان الغياهب جمع غيهب وهي الظلمات الشديدة والشك
ايضا شديد بالنسبة الى الوهم لعدم زواله الا بالدلائل القطعية بخلاف الوهم
وكذا لم يحكي الاحر قوله المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام اشارة
الى بيان الحاجة يعني ان فايدته التنجي عن ظلمات الشكوك الواردة عليه من طعن
المعاندين القدرية بتحصيل علم الكلام على الاجوبة التي تقطع كلام المعاندين بالطعن
وعن ظلمات الاوهام الواردة عليه من ظن في المتشوشين ومن بيان الموضوع
والحاجة تعلم بيان مرتبته يعني هو علم باحث عن ذات الله وصفاته من شانه الاقتدار

الاقتدار على اثبات العقايد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه وان المختصر المسمى لمعة
للامام الامام ما يؤتم به فتح به اللوح الذي يكتب فيه ومطمح البناء لانه مما يؤتم به و
ومطمح البناء الخيط الذي يقدر به البناء الهمام اي الكبير قدوة علماء الاسلام نجم الملة
والدين الدين والشريعة والملة والناموس متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار والطريقة
المخصوصة الثابتة بالنبي عليه السلام من حيث الانقياد له دين ومن حيث يرد به الوارد
المنعطفون الى ان يتبدل الكمال شرعا وشريعة ومن حيث يملى ويكتب ويجتمع عليها الناس
للقبول ملة من الاملاء او من املت بمعنى اجتمع ومن حيث يامر بها ملك اسمه ناموس
ناموس الشيخ اعلى الله درجته في دار السلام يشتمل من هذا الفن على غرر الفرايد
قوله يشتمل غرر الغرر جمع الغرة وهي بياض كابن في جبهة الفرس فوق الدرهم
والمراد منها في هذا المقام كل واضح معروف والفرايد الدرر الكبار جمع
فريدة وهي متفرقة في الصدف ولازمها الكبير غالبا والمراد الدقايق
العجيبة الشان التي اطلعوا عليها بقوة الافكار الحايفة في لطايف علم الكلام
كالبحار في السعة والاشتمال او كماء البحار في الكثرة وعدم التناهي او في [illegible]
الجيادة مطلقا ودرر الفوائد جمع الدرة وهي اللؤلؤ الكبير اتفاق [illegible]
والفوائد جمع الفايدة اي الفوائد التي كالدرر في النفاسة وميل الطبع
وعلق الطبقة في ضمن فصول اي في ضمن الالفاظ التي ضمن لفظ الفصل والفصل
عبارة عن انفكاك كلام من كلام اخر اعم من ان يكون لفظ الفصل او لا

جمع للدين فواعد واصول قوله اى الفصول والمراد من الدين هو دين الاسلام
والاصول جمع اصل وهو ما يبتنى عليه غيره فيشمل لاية هذا الفن ايضا فيه اعم
من القواعد المسائل الكلية التى يبتنى عليها احكام جزئياته ليتعرف منها احكامها
كقولنا كل حكم منكر يجب توكيده ويحتمل ان يراد من الاصول القواعد الكلية فعطف
اصول على فواعد عطف تفسير ويحتمل ان يراد منها ما هو الكثير الراجح اعم من ان
يكون امورا كلية او جزئية فعلى هذا عطف اصول على فواعد عطف عام على خاص وان نصا
نصوص معطوف على غرر وعلى محض فصول وانشاء الشرح وسلطة النصوص جمع نص
من نصصت الشىء رفعته ونصصت الدابة استخرجت منها بالتكليف سيرا فوق سيرها
المعتاد والمراد منها الآيات والاحاديث اى النصوص للتبيين جواهر وفصوص
والتبيين العلم بنفى الشك والشبهة عنه نظرا واستدلالا ولذلك لا يوصف به علم
القديم ولا العلوم الضرورية اذ لا يقال تيقنت ان السماء فوقى مع غاية
التنقيح والتهذيب قوله مع متعلق بيتسم الكائنة جامعا الى الشرح من حيث تنبيه
التنقيح والتهذيب لغة واصطلاحا اختصار اللفظ مع وضوح المعنى وقد وصف
مؤلفه بانه منقح مهذب الماخذ نص يعنى بانه لا تطويل فيه ولا حشو ولا تعقيد ومنها
من حسن التنظيم والترتيب التنظيم من النظم وهو الجمع يقال نظمت اللؤلؤ اذا جمعته
المراد منا تاليف الفاظه مترتبة المعانى متناسبة الدلالة على حسب ما يقتضيه العقل
والترتيب جعل كل شىء فى مرتبته اى فى منزلته اى هذا المختصر جامع لعبارة مسائل هذا
الغير

الفن مقبول الترتيب والنظام مستحسن عند الخواص والعوام فان كان كذلك فحاو
اى شرحت اى اشرح شرحا مفعول حاولت اى الكشف من شرحت الغامض اذا
فسرته فيراد به كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد تنقيح صفة شرحا مجلا للمقصد
التبيين وتقابله الاجمال وتبيين معضلاته جمع معضل اى المشتبه المغلق وتيسير مطويه
التيسير البسط وتطويه مكنوناته اى مستوراته مع توجيه الكلام متعلق باشرح الكل
اى كلام صاحب المتن فى تنقيح وتنبيه على المرام اى المطالب فى تنبيه معطوف على توجيه
اى التنبيه على المرام على توجيه التوضيح التنوين فى تنقيح وتوضيح وتقرير عوض
عن المضاف اليه اى فى تنقيح الكلام وتوضيح المرام وتقرير المسائل فى توضيح وتحقيق
للمسائل اى جميع القضايا من حيث يسال عنها ويطلب بالدليل على تقرير وتدقيق
للدلائل البحث فى نفعه فعلا عنها بعد حين التدقيق هو اثبات دليل المسئلة بدليل
لما ان التحقيق هو اثبات المسئلة بدليلها فيكون التدقيق تبيين حقائق الاشياء على
وجه الدقة وفى ذكر التدقيق بعد ذكر التحقيق ترقى لطيف ارتجى براى تهذيب الكلام
فيما يقصد من المسائل المقاصد تيسير مبالغة الغير وهو كشف ما غطى فرادبه كشف
لا شبهة فيه بعد تمهيد اى بسط وتكثير للفوائد مع تجنب اى تباعد عن الحشو والتطويل الكثير
المفرط فى الحد ومتعلق بقال جاد وتر بمعنى اخرجته وقشرته فهو مجرد اى جرد
كشف الفاظه وهو كناية عن الاغراض الكثيرة ما يتمالك الى ضلاله الضلال وطوى فلانا عن
اذا قطعه وطويت كشحى عن الامر اذا اضمرته وسترته والمعانى مفعول من القول

النوادر وفي الصحاح قال يقول قولاً ومقالة ومقالاً وكلها بمعنى مطلق والنوادر زيادة فيجوز
ان يكون مقالاً بمعنى المصدر على ارادة اسم المفعول ويجوز ان يكون بمعنى المكان والزمان وكلها
على سبيل المجاز ومبنى فيما متباعد عن طرفي الافتصار الاطناب والاخلال الا فتصار
المتوسط وغاية الاطناب ما يفضي الى الاملال وغاية الايجاز ما يفضي الى التعقيد الاخلال
والاخلال بالحي بعد بعض من الكلام من طرفي الاطناب فيصا او عطف بيان مبتدأ ومرفوع
على انه خبر مبتدأ محذوف وانه الى اي سبيل الرشاد وخلاف الغي اي طريق الحق ولما
هو ما عليه اهل السنة والجماعة والمسوك بسيد العصمة والسداد اي السبيل الموصول اسلك
الطريق الواضح في الموصل الى المقصود وهو حسبي اي كافي لا استند عبرة من احسبه اكفى
ونعم الوكيل اي نعم الموكول اليه هو اذ نوكل اليه جميع الامور والوكالة الكفالة فوضه ونعم
الوكيل معطوف على مجموع قبله وهو حسبي لكن تقدير المعطوف مبتدأ بقرينة ذكره
سابقاً اي هو نعم الوكيل وهو في شان نعم الوكيل ويكون جملة اسمية خبرية متعلق
خبرها جملة فعلية انشائية ولا شبهة في صحة عطفها على الجملة الاسمية الخبرية السابقة او
هو معطوف على حسبي ولا حاجة الى اعتبار تضمنه معنى يحسبني ويكفيني فان الجملة التي لها
محل من الاعراب واقعة في موقع المفرد ويجوز عطفها على المفرد وعكسه اعلم
ان الاحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل الاحكام جمع حكم وهو الخطاب من الله
تعالى المتعلق بافعال العباد من جهة كيفية العمل والاحكام فقوله بكيفية العمل ما يتعلق به
نفس العمل الذي يجب علينا ان نعلمه ونعمل به كوجوب الصلاة وحرمة شرب الخمر وغيره

وصحة بيع عبد ونحوه مما هو شرعي فرعية وعملية اما كونها فرعية فلانها مستنبطة من الادلة
السمعية واما كونها عملية فلانها متعلقة بكيفية العمل الصادر من العباد ومنها اي من
الاحكام الشرعية ما يتعلق بالاعتقاد اي ما يقصد به نفس الاعتقاد الذي يجب علينا
علمه فقط ككونه احد عالم قادر سميع بصير حي قيوم وغير ذلك من الكيفية
وذكر في العمل تنبيها على صحة كل من العبارتين فان المتعلق بكيفية العمل متعلق
ايضا وتسمى اصلية واعتقادية اما كونها اصلية فلكونها اصلا للقسم الاول من الاحكام
واما كونها اعتقادية فلكون المقصود منها نفس الاعتقاد فعلم الفقه وهو العلم
القسم الاول من الاحكام وهذا القسم لا يكاد ينحصر في عدد بل يتزايد بتعاقب الحوادث
الفعلية فلا يتأتى ان يحاط كلها وهو في علم الكلام لحفظ القسم الثاني من الاحكام وهو
مضبوط لا يتغير ولا يتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتعذر الاحاطة به والاقتدار
على اثباتها ودفع الشكوك وحوك اسعد لالائه وطرق في الشبه عنده والعلم المتعلق بالا
اي بالاحكام المتعلقة بكيفية العمل يسمى علم الشرائع والاحكام شرائع جمع شريعة وهي
الطريقة من طرق الانبياء عليهم السلام اي علم الشرائع كلها ما في زمان نبي او موضع
يتعبد بها ثبت من انها وليس هذا كقولهم بعد التنبيه والاول لان اصلها مشتركة اصلا و
لم يبق لها التقدير لرعاية قاعدة النحو لحاجة في بعض الاد لا يستفاد الا من جهة الشرع ولا
يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها اي الى الاحكام الشرعية المتعلقة بكيفية
العمل فقوله ولا يسبق الفهم اشارة الى بيان تسميتها بالاحكام وبانها اي العلم المتعلق

بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد وعلم التوحيد والصفات فبذ قسمة الحكم الشرعي الى
العملي والاعتقادي ظهر خارجية علم الكلام من سائر العلوم الشرعية لي اصول الفقه
والتفسير فلنا معلومات سائر العلوم الشرعية ليست فهما من الاحكام الشرعية وان كانت
متضمنة لها فلا يفهم وجها فان علم التفسير وضع لكشف نظم كلام الله تعالى من جهة اللغة
والصرف والنحو ومن جهة الاحكام ومثله شرح الحديث فبعض الاحكام الشرعية داخلة
في علم التفسير والحديث من جهة انه مراد الله ومراد رسول الله من كلامه وداخلة في الفقه
من جهة انه حكم شرعي ولا محذور فيه ولا اخلال بالحصر لما ذكرنا علم التوحيد والصفات
اشتهر باسم علم الكلام والشرع ومقاصده وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين
رضوان الله عليهم اجمعين قوله ولما كانت الاوائل اشارة الى دفع ما يقال من ان تدوين
الكتب بدعة وضلالة لما انه لا يكون في زمن النبي عم تدوين وكل شيء لم يكن في زمن النبي
ثم حدث بعده بدعة وضلالة فتدوين الكتب بدعة وضلالة ومذموم لا تخوض المدعي
فتدوين الكتب الشرعية عبث ومن شان العاقل ان يجتنب عن العبث والضلالة والجاب
عنه الجواب بعد لانم ان كل شيء لا يكون في زمن النبي عم بدعة وضلالة وانما يكون كذلك
ان لو لم يكن اثر وعلامة وهنا ليس كذلك بل له اثر وعلامة في الجملة لكن لا نظير ونحو
لعدم الاحتياج ببركة صحبة النبي عم وصفاء عقائدهم فتدوين الكتب الشرعية ونحوها
بدعة حسنة كبناء المدارس والرباطات لصفاء عقائدهم ببركة متقدمة لقوله مستغنين
ببركة صحبة النبي عم وقرب العهد لزمانه اي قرب زمانهم الى زمان النبي العهد يكون

يكون لمعان يكون للامان كقوله تعالى فاتموا اليهم عهدهم ويكون لليمين كقوله تعالى واوفوا
بعهد الله ويكون للميثاق كقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين ويكون للزمان كما يقال كان
ذلك في عهد فلان ويكون للوصية كقوله تعالى الم اعهد اليكم يا بني آدم وقوله الى قاجر
والاختلاف فانه الفرق بين الاختلاف والخلاف الاختلاف يجيء فيما يكون طريق وصول
متعدد ولكن المقصود كمن يذهب من بغداد الى مكة لزيارة الكعبة ومن يذهب من
الشام الى مكة لزيارة الكعبة فيكون طريق وصولهما مختلفا ولكن المقصود منهما
زيارة الكعبة ولهذا قيل اختلاف امتي رحمة والخلاف هو ان يكون بين اثنين ان يجعله
لكل واحد منهما خلاف للاخر كما علم احدهما مذهب الى المشرق والآخر الى المغرب فيكون
الطريق مختلفا والمقصود مختلفا وتمكنهم اي تمكن الرجوع الى النبي عم واصحابه
الى اجتهاد الثقات في حل المشكلات دعت فيه تعتمد عليه في الاقوال والاحوال والافعال
مستغنين حتى كانت تحت تدوين العلمين اي العلم المتعلق بكيفية العمل والعلم المتعلق
بالاعتقاد وترتيبهما ابوابا وفصولا وتقرير مقاصدهما فروعا واصولا الى ان حدث
الفتن اي متعلق بمتغير على اي الدين وظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع من الا
وهو في اللغة انشاء شيء لم يسبق اليه غيره على غير مثال ولا متبوع وانما قيد لانه خالف
السنة مبتدع لانه اتى بشيء لم يسبق اليه الصحابة والتابعون والاميل والاهواء ميلا
النفس الى ما تستلذ به من الشهوات اي الاهواء الى البدع التي لا يكون معتقدهم
معتقدا اهل السنة وهم الجبرية والقدرية والروافض والخوارج والمشبهة والمعطلة

وتخليفه صح

ولهم منهم اثنا عشر فرقة فصارا اثنين وسبعين اما الجبرية فانهم نسبوا الفعل الى
الله وابرؤا العباد من الذنوب وقالوا ليس للعبد فعل الا الجبر في الشيء وهي
الجماعة واما القدرية فانهم انكروا مشية الله في ... التقدير ...
واما الروافض فانهم افرطوا في حب علي رضي فنقضوا ما سواه ... قالوا
انها نزلت من الله الى علي رض وان جبرئيل عم قد اخطاء ويصلون عليه وهم خالفوا ٥
الجماعة واما المشبهة فقالوا ان الله تعالى على صورة الانسان بنفسه وذاته وكلامه
في الانسان تتصف به الذات الشريفة النظر الى جبين والتقدم وسوى ذلك
والجماعة تقولون وتنافي تقول المشبهون علوا كبيرا لكنا نتصف بما وصف به نفسه
في كتابه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وكثرت الفتاوى والواقعات بين الناس
والفتاوى من الفتوى وهو اسم من افتى الفتوى وسمي الفتوى فتوى لان المفتي يتقوى
السائل في جواب الحادثة وجمع فتاوى كدعاوى في جمع دعوى وان رجوع الى العلماء
في المهمات فاشتغلوا اي ... للتسبية يعني بسبب ما ذكر فاشتغلوا لجانب الاختلاف في
قرائة بعض الآيات اوجب جمع القرآن بين الدفتين على عهد ابي بكر رضي والاختلاف
في القراءات اوجب تعيينها على عهد عثمان رضي ولم يكن مكتوبا مجموعا في زمان النبي عم
وفي شغلهم لغات ضم الشين مع ضم الغين وسكونها وفتح الشين مع فتح الغين
وسكونها ومعنى الكل واحد بالنظر يقال نظر اليه اذا نظر بعينه ونظر فيه اذا تفكر
بقلبه الحكم ان تحصيل المطالب الكسبية اي تكون بانتقال من الاوائل الى ... من المطالب

المطالب

اي المبادي والثانية بالعكس اي الحركة الاولى تحصيل المادة والثانية تحصيل الصورة
والفكر بمعنى ترتيب امور معلومة لتحصيل مجهول لازم للحركة الثانية ومسبوق بالحركة
والاستدلال اي بالنظر بالدليل سواء كان من العلة الى المعلول او من المعلول
الى العلة والاجتهاد والاجتهاد في اللغة تحمل الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح استفراغ
الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وهذا هو المراد بقولهم بذل المجهود لنيل المقصود
ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من النفس العجز عن المزيد عليه
والاستنباط اي اخراج الاحكام من الادلة الشرعية واصل الاستنباط اخراج النبط وهو
الماء يخرج من البئر اول ما يحفر قوله فاشتغلوا بالنظر والاستدلال ناظر الى علم التوحيد وقوله
بالاجتهاد والاستنباط ناظر الى علم الشرائع والاحكام وهو مشتمل على فروع الفقه واصوله
وتمهيد القواعد والاصول وترتيب الابواب والفصول وتكثير المسائل بادلتها وايراد
الشبه باجوبتها وتعيين الاوضاع والاصطلاحات الاصطلاح تخصيص اللفظ اللغوي
بمعنى غير لغوي وهذا التخصيص ان صدر من النحوية فهو اصطلاح النحوية وان صدر من الفقيه
وهو اصطلاح الفقيه وتبيين المذاهب والاختلافات وسمى ... عطف على قوله فاشتغلوا ما يفيد
اي ما يوقع لذكر في جمع علم التفسير والحديث واصول الفقه في الكلام فوضع لذلك معرفة
الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه اعلم ان الفرق بين العلم والمعرفة بوجوه
ان المعرفة تستعمل في الجزئيات والعلم في الكليات ... تستعمل في المركبات والمعرفة في البسائط
ولذا يقال عرفت الله دون علمته والمعرفة تطلق على الادراك الذي بعد الجهل وعلى الاخير

بالجملة

من الالاه واكثر الشيء واحد بينهما عدم ولا يعتبر من هذين القيدين في العلم والمراد من الاحكام
خطاب الله وهو يتعلم من الفقه بالتفصيل واصول الفقه بالاجمال الدلالة الاجمالية كالامر بان
يقال الامر للوجوب والنهي للتحريم والدلالة التفصيلية ما صدق عليه الامر والنهي بان
يقال اقيموا الصلوة يدل على وجوب الصلوة ولا تقربوا الزنا يدل على حرمة الزنا قوله عن ادلته
اي عن ادلة الاحكام متعلق بالمعرفة فيخرج به علم التجسيم والمكرر فانه علم بها عن الادلة
ايضا لكن بطريق الحدس لا بالاستدلال فيجب ان يزاد قيد الاستدلال لاخراجه ان العلم عن الادلة من
حيث انها ادلة لا يكون الا بالاستدلال قوله بالفقه من فقه بالضم اي صار فقيها وبالكسر معناه
فهم والاول اشهر وقد يسمى ما يفيده علم منه تسمية علم الفقه فهو علم يفيد معرفة
الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية ومعرفة احوال الادلة اجمالا في افادتها الاحكام
الاحكام باصول الفقه الظاهر انه عطف على المعرفة لكن ينبغي ان معرفة احوال الادلة
اجمالا هي نفس الاصول لا ما يفيده فلذا قيل انه عطف على ما يفيد يمكن ان يقال معرفة
احوال الادلة اجمالا من حيث انها معرفة للقواعد الكلية مغايرة لها من حيث انها معرفة
للفروع الداخلة فيها اجمالا وهي بهذا الاعتبار منبئة لها فيصح عطفه ايضا على المعرفة قوله
معرفة احوال الادلة علم منه تسمية اصول الفقه فهو علم يفيد معرفة احوال الادلة اجمالا
في افادتها الاحكام الشرعية ومعرفة العقائد عن ادلتها قوله العقائد اي القضايا المعتقدة
وهو عطف على ما يفيد لا على المعرفة لان مسائل الكلام ليست مخصوصة بالكلام حتى يفيد معرفة
ما يخص كقولنا الله عالم قادر ومحمد نبي حق وغيره كذلك يمكن عطفه على المعرفة بجملة على افادة

ولقائل ان يقول لا يجوز ان يكون ذات الله تعالى موضوعا
لعلم الكلام لان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية
فيلزم ان يكون له اعراض ذاتية وهو باطل والجواب انا لا
نسلم كون ذاته موضوعا لعلم الكلام بل هو خارج ومحمول عليه
كقولنا الله قادر واما غيره كذلك

افادة ما المندرجة في القضية الشخصية يفيد مثلا للمتعلم بالانعكاس وان لم يكن كافادة
القضية الكلية لفروع عبادية فمن قوله معرفة اه تفيد تعريف علم الكلام فهو علم يفيد معرفة
العقائد بعن ادلتها يسمى العقائد بالكلام لان عنوانات مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا
عنوان الكتاب هو الذي يكتب على مكتوب بعرفه منه حال الكتاب اجمالا اي اوائل مباحثه كان في
قولهم اي قول العلماء اي قائلوا في مواضع الفصول الكلام في اثبات الواجب كذا والكلام
في اثبات النبوات كذا والكلام في اثبات الكلام كذا وعلى هذا سائر الابواب والفصول
فيه بحث لانا ما وجدنا هذه العبارة فيما وصل الينا من كتب الامام وغيره كالقاضي البيضاوي
والمواقف والتجريد والطوالع اللهم الا ان يراد عنوان مباحث الكتاب المؤلف اولا في هذا
الفن ولان مسئلة الكلام كانت اشهر مباحثه واكثر نزاعا وجدالا والنفي منه الجدل
الزام الخصم واقناع من هو قاصر عن ادراك مقدمات البرهان الذي لا يجوز فيه الشبهة
ولا يتطرق عليه غلط عنوانات بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن
قوله بعض المتغلبة من الخلفاء العباسية كان معتزليا ولانه يورث اي يعطي قدرة على الكلام
اي على التكلم في تحقيق الشرعيات اي تحقيق ما عند الكلام من الشرعيات والزام الخصوم
كالمنطق للفلسفة بعنوانات للفلاسفة علما يتوسلون به الى سائر علومهم يسمى بالمنطق
علم كذلك سمينا به بالكلام وعلى هذا التقدير يشعر بكون الكلام آلة وخادما كالمنطق والا
والخادم اخس من المخدوم والآلة اخس من ذي الآلة ويلزم كون الكلام اخس من سائر علومنا وليس كذلك
بل هو اشرف علومنا لكونه مبانيا عن غيره ولانه اول ما يجب من العلوم التي لا تكتفى بالنطق او الواجب

أو هو أصول الشرائع كلها والتي يؤثر فيها الهدى والاشتغال بالتعليم والتعلم لا يكون
إلا بالتكلم وبه تسمى كلاماً وغيره من العلوم التي أوردها الواجبة لا يسمى به للتمييز فإن قيل
طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة اختلف العلماء في ذلك الفرض فقيل هو الكلام وقيل
الفقه وقيل علم التفسير والحديث والحق أن كل ما يجب فعله أو تركه أو الاعتقاد به يجب
علمه لأن ما يتوقف عليه الواجب واجب أوله اعتقاداته للعالم صانعاً قادراً واحداً
ثم الصلاة الخمس والصوم والزكاة وحرمة الخمر والسرقة والزنا وغير ذلك مما هو من
ضروريات الدين التي يعرفها العامة ومعرفة هذا القدر فرض عين على كل مسلم ومسلمة
وأما معرفة الواجبات الاجتهادية والمسائل الاجتهادية فالحق أنها واجب كفاية تسقط
عن الأمة بقيام واحد منهم فإن قلت قوله عم على كل مسلم يدل على أن المراد هو الفرض
العين قلت بل هو عام لأن فرض الكفاية فرض على كل مسلم تسقط بفعل البعض وقيل
قال إنه فرض على كل واحد منهم لا على كل واحد فمعنى الحديث عنده طلب العلم بنفسه أو بطلب
عالم به فرض على كل مسلم من العلوم التي أي العلوم المدونة وجوباً بمعنى الكفاية ظاهراً أو
بمعنى واجب لعين فباعتبار اشتمالها على العين إنما يتعلم ويتعلم بالكلام أي بالتكلم فأطلق
احتراز عن العلم الذي
عليه أي على ما يفيد معرفة العقائد عنه أو ثم هذا الاسم ثم خص به ولم يطلق على
غيره تمييزاً ولأنه أي علم الكلام إنما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين وغيره
دليل خامس وجه التسمية بالكلام
أي غير علم الكلام قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب وتحقيقه أن أبا حنيفة رحمه الله
كان يستنبط الأحكام الشرعية من القرآن والسنة ويكرر لهم تلامذته ومنازعهم فيما قاله من الخطأ

المذاهب أمكن تحققها بمطالعة الكتب التي دونها وأما علم الكلام فلم
يدونه الآبعد تحقق الحق للغير وإليه أشار الشارح بقوله إلى أن حدثت الفتن
إلخ فلم يمكن تحققه إلا بعد المباحثة وإدارة الكلام بين الحق والغير ولأنه أكثر العلوم
خلافاً ونزاعاً أي ولئن سلمنا أن غيره قد يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام
من الجانبين إلا أنه اختص به لأنه أكثر العلوم خلافاً ونزاعاً وشدة افتقاره إلى
الكلام مع الحق والغير فيشتد افتقاره أي افتقار علم الكلام إلى الكلام أي التكلم
مع المخالفين والرد عليهم ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من
دليل سابع وجه التسمية بالكلام
العلوم أي ولئن سلم مساواة العلوم في الخلاف والنزاع إلا أنه اختص لقوة
أدلته كما يقال للأقوى من الكلامين هذا هو الكلام ولأنه لابتنائه على الأدلة القطعية
المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية أشد العلوم تأثيراً في القلب ولئن سلم ولابتنائه
على الأدلة القطعية المؤيدة بالأدلة السمعية كان أشد العلوم تأثيراً في القلب و
اختص به وتغلغلاً أي التغلغل الدخول في الشيء إذا تغلغل الشيء فيه أي في القلب فسمي بالكلام
المشتق من الكلم وهو الجرح وهذا أي هذا الكلام الغير المخلوط بعلم الفلسفة هو كلام
القدماء قيد صفناه هذا كلام القدماء في باب العقائد لا تناسب تسمية الكلام فلا أي
أي تنبيه حاله وقيد صفناه أن علم الكلام في زمن القدماء هو المقدار ومعظم
خلافياته أي الخلافية المسائل التي فيها خلاف وهو الكلام ومعظم مبتدأ
خبره قوله مع الفرق الإسلامية أي الفرق الإسلامية الفرقة القدرية والصفاتية والمشبهة

فائدة

والخوارج ثم تشعبت الى ثلث وسبعين فرقة على ما قد روي انه عليه السلام قال ستفترق امتي ثلثا
وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة قيل من هم قال الذين هم على ما انا عليه واصحابي فقط
اي لا مع غير الاسلامية من الحكماء اليونانية الى ان كان المتأخرون فعلوا كذلك وخلطوا الى
كلامهم كلامهم قوله فقط بفتح القاف او بضمها مع ضم الطاء مشددة ومخففة ومفتوح
القاف ساكنة الطاء للزمان الماضي وتنبئ لنفيها معنى من الابتداء والى الانتهاء
لان المعنى ما داناه قط ما داناه من اول زمان امكان الرؤية الى الوقت هذا خصوصا
المعتزلة لانهم اي المعتزلة اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف الى لغة الكلام وردوا
ظاهر السنة لما متعلق بخلاف في الضمير به راجع الى ما في لما وجرى عليه الغير باجمع
اي ما جماعة الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين في باب العقائد متعلق بورد
او وجرى وذلك اي بيانه اساس قواعد الخلاف انه رئيسهم اي رئيس المعتزلة
واصل بن عطاء اعتزل اي رجع عن مجلس الحسن البصري رحمه الله وهو من اهل السنة والجما
عة يقول ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كا
فر ويثبت المنزلة بين المنزلتين اي بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار كما ظنه
البعض من كلام المعتزلة لان مرتكب الكبيرة مخلد في النار عندهم وعن ابن عباس
رضي الله عنهما ان الاعراف قوله تعالى وعلى الاعراف رجال المنزلة بين الجنة والنار واهلها
من استوت حسناته مع سيئاته ... بعبادة ابويه ... آخرهم
وقيل اطفال المشركين وقيل الذين ماتوا في زمان الفترة بعد عيسى الى ظهور محمد عليهما

عليهما السلام فقال الحسن البصري رحمه الله قد اعتزل عنا واصل بن عطاء فسمي
المعتزلة وقال القاضي عبد الجبار من المتأخرين منا الا نهم كانوا يقولون كل موضع جاء
فيه لفظ الاعتزال في القرآن فالمراد منه الاعتزال من الباطل فيكون اصل اسم الاعتزال
اسم مدح وينتقض هذا بقوله تعالى وان لم تؤمنوا لي فاعتزلون فالمراد من الاعتزال
هنا البعد منه من الايمان الذي هو الحق لا البعد عن الكفر والباطل ويسمونه
وهم اي المعتزلة يسمون انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم عدل الشيء بالشيء اذا سوى به
والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب واجب الجزاء ثوابا ومثوبة لان الحسن يثوب اليه
اي يرجع اليه ثواب المطيع تعالى وجب الحائط اذا سقط ووجب القلب اذا خفق من الفزع
وعقاب العاصي على الله قوله كوجوب ثواب المطيع علة لتسميتهم انفسهم اصحاب العدل
ونفي الصفات القديمة عنه اي عن الله هذا علة لتسميتهم انفسهم اصحاب التوحيد
واهل السنة يقولون توحيدهم يبطل عدلهم وعدلهم يبطل توحيدهم اما الاول
فلانه اذا لم يثبتوا صفة لم يكن آمرا وناهيا ولا التعذيب منه على بعض الافعال ظلما
واما الثاني فلانه افعال المخلوقات اذا كان تعالى خالقهم كان له شريك في الخلق فلم يبق التوحيد
الحقيقي انهم اي المعتزلة توغلوا التوغل الافراط والاعتداء في علم الكلام
وتشبثوا اي تمسكوا باذيال الفلاسفة في كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما بين الناس
الى ان قال الشيخ اي متعلق بشاع ابو الحسن الاشعري وهو من نسل ابي موسى الاشعري
صاحب رسول الله وكان الشيخ ابو الحسن الاشعري تلميذ في الزمان الاول من المعتزلة ثم

رجع عنهم وكان من اهل السنة والجماعة لاستاذه ابي علي الجبائي بتخفيف الباء منسوب الى جبا
وهي قرية ... شرح القوية الجبائي بشدة يدل ابتداء ما تقول في ثلثة اخوة مات احدهم اي احد
الاخوة مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيرا فقال اي الجبائي ان الاول يثاب بالجنة و
والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يعاقب ولا يثاب قال الاشعري فان قال الثالث يا رب
لم امتني صغيرا وما ابقيتني الى ان اكبر فاؤمن بك واطيعك فادخل الجنة فقال اي الجبائي يقول
الرب اني كنت اعلم منك انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا
لان الاصلح للعبد واجب على الله تعالى ان يعطيه عند المعتزلة وكونه يعطي مع انه لا يتضرر به
والعبد ينتفع به كان اللائق بالله تعالى بخلافه واعلم ان المعتزلة اوجبوا على الله تعالى امورا منها اللطف
ومنها الثواب على الطاعات ومنها العقاب على الكبائر قبل التوبة ومنها ان يفعل الاصلح
للعباد في الدنيا ومنها ان لا يفعل ما هو قبيح عقلا قال الاشعري فان قال الكافر العاصي
يا رب لم لم تمتني صغيرا لئلا اعصي فلا ادخل النار فماذا يقول الرب قوله ماذا فيه وجهان ان يكون
ما استفهامية مبتدأ وذا موصولة ويقول صلة اي ما الذي يقول الرب وان يكون ماذا بمعنى اي
شيء مبتدأ ويقول خبره فبهت الجبائي اي سكت وتحير من عجزه ... على النظم قيل لو قال الجبائي
في جواب الثالث ان الايجاد والابقاء ليس مما يجب على الله بل الواجب اللطف
حتى لم يرد عليه الالزام لكن عطاء العقل ليمتنع عن شره والقدرة ليختار خيره
وارسال الرسل لتهديهم الى الخير والحق فانهم اوجبوا ذلك قالوا لان التكليف
بالطاعة بلا اعطاء اسباب تحصيلها قبيح يجب عليه تركه بمقتضى حكمته وترك الاشعري اي ابو الحسن الاشعري

الاشعري مذهبه اي مذهب الجبائي واشتغل هو اي الاشعري ومن تبعه بابطال راي
المعتزلة واشتغل ايضا الشيخ ابو المنصور الماتريدي وهو تلميذ ابو حنيفة بابطال
راي المعتزلة واثبات ما ورد به السنة والتهج به ... ما مضى عليه الجماعة
قوله ومضى معطوف على ورد والضمير عليه راجع الى ما فسموا اي الاشعرية ومن تبعه اهل
السنة والجماعة ثم لما نقلت الفلسفة اي اليونانية اي من اللغة اليونانية الى اللغة العربية
وخاض اي شرع فيها اي في العربية الاسلاميون اي الفرق الاسلامية من المعتزلة وغيرهم
حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا اي الفلاسفة فيه الشريعة الضمير فيه راجع الى
الا طلبوا خلطوا فان اهل السنة والجماعة
ما خلطوا اي الاسلاميون بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا اي الاسلاميون مقاصدها
اي مقاصد الفلسفة فيتمكنوا اي يقدروا من ابطالها اي الفلسفة وهلم جرا وهو مصدر
جر يجر بمعنى جذب وهلم بفتح الميم اي احضر وهو اسم فعل لا يتصرف عند اهل الحجاز وفعل
يؤنث ويجمع عند بني تميم واصله عند البصريين ها لم من لم اذا قصد حذفت الالف وعند
الكوفيين هل ام فحذفت الهمزة بالقاء حركتها على اللام وهو بعيد لان هل لا تدخل الامر
ويكون متعديا كما في قوله تعالى قل هلم شهداءكم ولازما كقوله هلم الينا وهو عطف على مقدر
اي انتهى ما تلونا وهلم جرا او على جملة في دونا كعطف القصة على القصة وقيل على جملة
خاصة وهو سهو اذ لا معنى له لتأخره عن الجملة لكونه من تتمة الشرط الى ان ادخلوا
ادرجوا معظم الطبيعيات هو اجسام الافلاك كالشمس والقمر والنجوم وتوابعها
كالدخان والبخار دون الالهيات وهي البحث عن ذات الله تعالى وصفاته وعن معتقداته
الدينية

وما سوى الرياضيات كعلم الهندسة حتى كاد لا يتميز الكلام عن الفلسفة لولا اشتماله اى علم الكلام
على السمعيات المراد بالسمعيات احوال البرزخ والمعاد اى الكلام الذى يختلط بالفلسفة
هو كلام المتأخرين والكلام الذى لا يختلط بالفلسفة هو كلام القدماء وبالجملة
اى سواء كان كلام القدماء او كلام المتأخرين الكل فبالجملة وفى الجملة وبالجملة يستعمل
فى الكثرة وفى الجملة تستعمل فى القلة هو اشرف العلوم لكونه اى علم الكلام اساس
الاحكام الشرعية لان صحة الكتاب والسنة تثبت فيه ورئيس العلوم الدينية وكون
معلوماته اى مسائل علم الكلام العقائد الاسلامية وغايته اى غرضه ومنفعته
فان ما يترتب على الشىء يسمى من حيث انه يترتب غاية ومن حيث يطلب بالفعل غرضا ومن حيث
يسوق اليه منفعة الفوز اى الظفر بالسعادات الدينية اى محكما عند الله والدنيا وفيه
اى محكما ومحمودا عند الخلائق وبراهينه جمع برهان فعلان بمعنى فى اللغة ابره الرجل
اذا جاء بالبرهان فمن قولهم بره الرجل اذا ابيض وتبادر كأنه وبره موضحه للمراد اى البيض
وفى الاصطلاح هى القياس المؤلف من اليقينيات الحجج القطعية الحجج جمع حجة وهى القضايا
المرتبة الموصلة الى المطلوب التصديقى اى العقلية المؤيد قوله المؤيد صفة حجج على
غير منزلة اكثرها بالادلة السمعية وما نقل عن السلف من الطعن فيه بيان لما فى اى على
الكلام والمنع عنه اى عن قراءة تعلم الكلام فوقه وما نقل من السلف اى المشايخ اى جواب
ما قيل انكم ادعيتم ان هذا العلم اشرف العلوم فلو كان كذلك كما منع السلف عن مباحثه
وقراءته ونقل ذلك عن الشافعى ومالك واحمد وجميع اهل الحديث وعن ابى يوسف

من طلب الدنيا بالكلام فقد تزندق فانما هو للمتعصب فى الدين والقاصر
م عن تحصيل اليقين والقاصد افساد عقائد المسلمين مما نقل عن السلف ان تعلم علم الكلام
والنظر والمناظرة وذلك قد تكون حاجة منهى عنه لما روى ان حماد بن ابى حنيفة رح كان يتكلم
بنى فى الكلام فنهاه الاب عنه فقال له حماد قد رأيتك وانت تتكلم فما لك تنهانى فقال يا
كنا نتكلم وكل واحد منا كان الطير على رأسه مخافة ان يزل صاحبه وانتم تتكلمون
وكل واحد منكم يريد ان يزل صاحبه فمن يريد ان يكفر صاحبه فقد اراد
ان يكفر صاحبه فقد كفر قبل ان يكفر صاحبه لما روى فى الخبر الصحيح انه عم خرج
يوما على الصحابة وهم فى بحث القدر فغضب حتى احمر وجهه فقال ابهذا امرتم ام بهذا
ارسلت اليكم انما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا فى القدر فيحمل هذا الحديث يدل
على النهى عن البحث مطلقا لان الصحابة اما جادلوا لنبى عقد قلبهم لا للتعصب
هم الا ان ولو سلم ذلك عن بعضهم فاهو من نهى لكلهم بل الحق ان نهيهم لئلا يقع اكثر
فى الغلط والتشكك قال الامام الايات والاحاديث الدالة على اثبات الصانع وصفاته
والبعث والرد على الملحدين كثيرة فكيف فيحلف عنه قيد حجاجه ان وان كثرت انما وردت
على وجه الاجمال ونهى السلف انما ورد عن تفصيلها بالتدقيق وتضييع العمر فيها فانه يبعث
القلب فلذا يقال اكثر طلبته تاركى الصلوة ومرتكبى الكبيرة ومضيعى العمر فيما لا يعنيهم
وايضا فى الاطلاع على تفاصيلها وما يتعلق بها زيادة فضيلة ينشأ منه العجب والكبر والمسكر
بين التناظر وكل ذلك سبيل الشر ولذا قال حجة الاسلام ينبغى ان يخص به تعليمه بمن فيه

ثلث خصال البخل والرياء والشقوة فبكل فهو واجب على من هو اهله وحرام على من ليس
له اهل والى بعض فيما لا يتعلق الغرض بجميع ما من طرف بعض المتفلسفين فربما ف
ما لا يبحث عن كيفية وجود البارى تع وكيفية تعلق القدرة بالمعدومات وكيفية العذاب
بعد الموت ولا البحث عن الامور العامة والجواهر والاعراض فان الحاجة الى هذه مباحث
العقائد الدينية هو العلم باحكامها وحدوثها وكونها في نظام بديع مثلا لا غير ولاان
وان لم يكن المنع للمتعصب لو تزن فكيف يصير المنع الكيف قد يكون في حكم الظرف بمعنى اي
حال وقد يكون في محل الرفع على الخبرية اذا كان بعده اسم كما في قولهم كيف زيد واذا كان
بعده فعل يكون في محل النصب على الحال كقولهم كيف جئت كما هو اصل الواجبات واساس
المشروعات ثم لما كان انشاء الجواب سوال مقدر هو ان يقال انه المقصود الاهم
من علم الكلام هو وجود الصانع تع وصفاته وتوحيده وافعاله وسائر المسائل السمعية
الكلامية والقياس يقتضي ان يصدر المصنف الكتاب ببحث فلم صدر ببحث فاجاب بقوله ثم
لما كان مبنى الكلام اي علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات التي شانها ان يكون مسبوقا
بالعدم على وجود الصانع اعلم ان طريق النظر في معرفة ذاته وصفاته قسمان احدهما
انفسي اي منسوب الى النفس وهو تدل على الثبوت والتحقق وهو الاستدلال بالمصنوع على الصانع قع
وثانيهما لمي اي منسوب الى لم وهو العلة وهو عكس الاول وهو سابق فلهذا حكم بان مبنى الكلام على
الاستدلال اه توضيح هذا انه يستدل بحدوث العالم مثلا على واجب الوجود وايجاده له
ثم يستدل بوجوب الوجود على ما يليق بذاته من التوحيد والتنزيه والاتصاف

والاتصاف بصفات الكمال وتوحيده اي الصانع وصفاته وافعاله لكي لا يخفى دلالا و
ثم منها اي من وجود الصانع وصفاته وافعاله الى سائر السمعيات التي يستدل بالمعجزة
ومع فعله تع على ارسال الرسل وبه الى سائر السمعيات كسؤال منكر ونكير وعذاب
القبر والصراط والميزان واحوال الجنة والنار الى غير ذلك مما سيجيء بيانه في اخر
الكتاب ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما شاهد من الاعيان بيان ماهية الاعراض وتحقق
العلم بها اي بالاعيان والاعراض ليتوسل بذلك اي بالتنبيه الى معرفة ما هو المقصود
الاهم وهو معرفة البارى وصفاته فقال قال اهل الحق وهم الذين يثبتون ما هو الحق
عند الله تع بالحجج والبراهين وهم اهل السنة فانهم يتبعون الحق وانما عبر عنهم باهل الحق
ترغيبا للاقتداء بهم وانما قدم هذا الفصل على غيره لان ما يذكر بعده من اثبات حدوث
العالم وغيره موقوف على العلم بان للاشياء حقيقة فانه اذا لم نعلم حقيقة الاشياء
وحقيقة العلم وحقيقة القديم والحادث لم يكن التكلم فيه جائزا قال افضل المحققين
مولانا قطب الملة والدين في شرح مفتاح العلوم اعلم ان السعادة العظمى والمرتبة العليا
للنفس الناطقة هي معرفة الصانع بما له من صفات الكمال والتنزه عن النقصان وبما
صدر عنه من الاثار والاحكام والافعال في النشأة الاولى والاخرة وبالجملة معرفة المبدأ
والمعاد والطريق اليه من هذه المعرفة من وجهين احدهما طريقة اهل النظر والاستدلال
وثانيهما طريقة اهل الرياضة والمجاهدة والسالكون للطريقة الاولى ان التزموا
ملة من ملل الانبياء عليهم السلام فهم المتكلمون والا فهم الحكماء المشاؤن والسالكون

[illegible]

للطريقة الثانية اي وانفوا في رياضتهم احكام الشريعة فهم الصوفية المتشرعون والا
فهم الحكماء الاشراقيون والمصنف لما لم يكن سالكا للطريقة الاولى وتابعا لهديه الانبياء
ومقتديا بالمتكلمين خصوصا اهل السنة منهم فقال اهل الحق هو اي الحق الحكم المطابق
للواقع اي نفس الامر هذا يشير بان الحق ههنا صفة مشبهة وقد يجيء بمعنى المصدر وهو
مطابقة الحكم للواقع ومن اسماء الله لكن الاول انسب ههنا يطلق اي الحق على الاقوال
يقال القول حق والعقائد حق والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك اي باعتبار
اشتمال كل واحد من الاقوال والعقائد وغيرها على ذلك اي على الحكم المطابق للواقع ويقابله
اي الحق الباطل وهو ايضا يستعمل في الاشياء المذكورة يقال القول باطل والاعتقاد باطل
واما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة يعني الصدق يطلق على الاقوال والاعتقاد
وغيرها اما شيوعه وكثرته في الاقوال خاصة يقال قول صادق ولا يقال الاعتقاد صادق
والدين صادق والمذهب صادق الا نادرا فعلم من هذا ان بين الحق والصدق عموما
وخصوصا مطلقا والصدق خاص مطلقا والحق عام مطلقا ويقابله اي الصدق الكذب
يعني الكذب يطلق على الاقوال والاعتقاد وغيرها اما شيوعه وكثرته في الاقوال خاصة
وقد يفرق بينهما اي بين الحق والصدق بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع
وفي الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم مطابقته اي الحكم للواقع ومعنى حقيته اي الحكم
مطابقة الواقع اياه اي الحكم تريد ان معنى الحكم الصادق هو الحكم المطابق بكسر الباء
ومعنى الحكم الحق هو الحكم المطابق بفتح الباء هذا فرق بحسب المفهوم وما سبق فرق

فرق بحسب الاستعمال فهما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فان قيل يسمى الحق حقا والصدق
صدقا لان الملحوظ اولا في هذا الاعتبار الاول هو الواقع وهو نفس الامر الموصوف بكونه
حقا وفي الصدق به تميز اعني اهل الحق حقائق الاشياء ثابتة الجملة في موضع النصب بانه مقول
قال حقيقة الشيء وماهيته جمعهما في النص يعني يدل على ترادفهما والمشهور ان الحقيقة تطلق
باعتبار الوجود والماهية لا باعتباره يعني ان الماهية اعم من الحقيقة فان الماهية عبارة
عن ماهية الشيء يكون به هو هو سواء صدق على شيء في الخارج كماهية الانسان التي هي
الحيوان الناطق او لا يصدق على شيء في الخارج اصلا كماهية العنقاء وهو طير عظيم في
المغرب وان الحقيقة عبارة عن ما به الشيء يكون هو هو ولكن لا بد من صدقه على شيء
في الخارج كماهية الانسان وغيرها ما به الشيء هو هو الضميران للشيء او احدهما للشيء والاخر لما
وهما مبتدأ وخبر والجملة خبر عن الشيء وبه متعلق بلفظ المقدر وجملة الشيء هو هو حكم
اسمي وخبر توضيح المعنى ان كون الانسان انسانا بنفسه لا بجعل جاعل بل الجعل متعلق بها
باعتبار وجوده ومعنى سببية الشيء لنفسه استغناؤه عن السبب فلا يرد انه يصدق التعريف
لانه يقال كون الانسان انسانا بسبب الناطق فيكون حقيقة له لانه لا سببية في الماهية كما عرفته
على ان الناطق سبب لتخصيص الحيوان لا لكون الانسان انسانا لان الحيوان الناطق كالانسان
بخلاف الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه اي بدون الكاتب والضاحك فانه
من العوارض وقد يقال ان ما به الشيء هو هو يعني لي ثانيا اي ان الحقيقة والماهية
لفظان مترادفان لا فرق بينهما بحسب المفهوم ولا بحسب الاستعمال في شاذ فيما اي بينهما

فرقاً اعتبارياً لا حقيقياً باعتبار تحققه في حقيقته بان وجد ما صدق عليه في الخارج
وباعتبار تشخصه هويته ليقال الشخص هو بصره فهو شاخص اذا فتح عينيه ومع قطع النظر عن
ذلك مبتدأ اي مع قطع النظر عن كل واحد من التحقق والتشخص والشيء عندنا الموجود
مبتدأ وخبر اي عند اهل السنة والجماعة الموجود خلافاً للمعتزلة فان المعدوم الممكن
عندهم شيء بمعنى انه ثابت وانه لم يدخل في حقيقة الوجود لا بمعنى انه يطلق عليه لفظ
الوجود ثم الحق في الشيء بمعنى المتقرر الثابت في الخارج واما اللغوية وهو ما يصح ان
يعلم ويخبر عنه فيعم المعدوم والممتنع ويدل على ما ادعاه اهل السنة والجماعة قوله تعالى
وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً ويدل على ان المعدوم ليس بشيء لان الترتيب في الشيئية في حال
في عدمه ولو جاز لما صح النفي وتحقيقه والثبوت والتحقق والوجود والكون الفاظ مترادفة
و فيكون الشيء بمعنى الثابت حالاً وفي الموجود لكن المعتزلة منعوا الترادف في الثبوت مع الوجود
بل قالوا ثبوت الشيء بحيث يكون مظهراً للآثار هو الوجود والا فهو الثبوت فقط ثم الوجود
مصدر قولهم وجد الشيء على صيغة المجهول والمعلوم هو الوجود بمعنى المصادف معناه اي
معنى الثبوت والتحقق اما بديهي التصور فلا يصح تعريفه الا لفظاً وقيل كسبي يصح تعريفه
ل وقيل بديهي لكن بديهيته كسبية وقيل لا يمكن تعريفه اصلاً لا لانه بديهي ولا كسباً واستدل
لكل واحد منها بحجج موضعها المطولات فمن اراد الاطلاع عليه فليطالع ثمة والحق ان
اريد بالوجود كون الشيء في الخارج فبديهي كما ذكر في المواقف وان اريد به ما به ينشأ
منه هذه النسبة فغير معلوم الحال فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء يكون لغواً حاصل

حاصل هذا السؤال انه لما كان ماهية الشيء هو هو باعتبار تحققه في الخارج حقيقته وكان الشيء هو
الموجود كان قولهم حقائق الاشياء ثابتة بمنزلة قولنا الشيء الذي هو الموجود كان
حقيقته ايضاً موجودة فان حقيقة الشيء عين ذلك الشيء فيكون تقدير قولهم حقائق الاشياء
ثابتة الامور الثابتة ثابتة فهو لغو لان المحمول لا بد وان يكون مغايراً للموضوع وههنا ليس
كذلك لان المحمول ههنا عين الموضوع فلا يكون مفيداً في المعنى بل في اللفظ قلنا المراد ما نعتقده
حقائق الاشياء فلفظ حقائق الاشياء بدل من ضمير الغائب ومفعول ثان لنعتقد ونسميه
بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض السماء جمع سماوات والسموات بدل من وافقت
سميت لوقوعها على بعد الذي ذكر والسموات في الارض اصدر ويحكى عن علي بن ابي طالب رضي
انما سميت الارض ارضاً لانها تتأرض حلى بطنها اي تأكل ما فيها وقال بعضهم لانها
٤ تتارض بالحوافر والاقدام والسماء في اللغة ما علاك واظلك ويقال للطلل من الانسان
ومنه قولهم ارضت القرحة اذا اتسعت امور موجودة قوله ان ما نعتقده مبتدأ اي
موجودة خبر وحاصل الجواب ان يقولوا المحمول والموضوع في هذه القضية وان توهم
اتحادهما المفهوم متغايران في الحقيقة وفي المفهوم وانهما متحدين بالذات فيوجد
الحمل المفيد فلا يكون القضية المذكورة لغواً ولا يرد ما ذكرتم من السؤال في نفس الامر
اي موجودة في ذاته اي ليس وجوده وتحققه وثبوته لفرض فارض واعتبار معتبر لما
٢ واجب لوجوده موجود اي ما يعترض بعض العبارة وتسميه بلفظ الله موجود وهذا الكلام
٢ مفيد اي قولنا حقائق الاشياء ثابتة كلام مفيد وما يحتاج اليه البيان اي صدق هذا الكلام

للرد على منكريها السوفسطائية او بيان كونه مفيدا بالتأويل بالنظر الى من اطلع على الرد
وقيل معناه ان هذا الحكم المجرد منقصر اى فرع بعضها محتاج الى البيان كوجود الجنة والنار
وبعضها لا كوجود السماء والارض فيه بحث لان قولنا الشيء ثابت او فرع كذلك محتاج الى
محتاج الى البيان فاكيد هذا الكلام مفيد لان ثبوت المحمول للموضوع اذا كان محتاجا الى
البيان كان المحمول غير الموضوع وحمل الشيء على غيره مفيد بالاتفاق ليس اى قولنا حقائق
ثابتة مثل قولنا الثابت ثابت في الغير لان الثابت او فيه ظ فالاحتياج صدقه الى البيان
كقولنا الانسان انسان واما كونه مفيدا فمحتاج الى البيان كذب بالنظر الى المحق واحد بالنا ملك
بخلاف قولنا حقائق الاشياء ثابتة ولا مثل قوله انا ابو النجم وشعري شعري لان التأويل
فيه لازم قطعا ولان التاويل في حقائق الاشياء ثابتة لازالة الخفاء بخلاف شعري شعري فان
التاويل في حقائق الاشياء ثابتة ليس فيه لافادة لا لازالة الخفاء قيد ولا مثل قوله
انا ابو النجم وشعري شعري اى حالكونه غير معين ليس مثله او نقول التاويل ليس مثل تاويل
شعري شعري لانه في شعري شعري الحمل في اللفظ والمعنى بخلاف ما نحن فيه فان الاتحاد
ليس الا من جهة المعنى واما معنى قول الشاعر انا ابو النجم وشعري شعري فلنفس اسمه نوع
وصفة الكمال لنفس اسم جامع الجواد او فعه جرا وكذا شعري اى انا ذكر المشهور الموصوف
بالكمال وشعري هو الموصوف بالبلاغة وهذا المعنى ليس بعينه قولنا حقائق الاشياء
ثابتة او واجب الوجود موجود لان المراد بان المتن بحقائق الاشياء ثابتة الواقع
اى كل ما له حقيقة من الحقائق ونطلق عليه اسما من الاسماء كالارض والسماء وغيرها

وغيرها اشياء موجودة في الخارج فظهر ان ليس المراد ما هو الى المراد به لكن على حالا تجمع متعلق
بالبناء المقدر اى بناء على حال اجمع وتحقيق ذلك اى الجواب المذكور ان الشيء قد يكون له
اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه اى على ذكر الشيء مبتغي مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات
دون البعض كالانسان اذا اخذ من حيث انه جسم كان الحكم عليه اى الانسان بالحيوان مفيدا
واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك لغوا يعني لو كان السامع عالما بانسان من
حيث انه جسم يفيد الحمل بالحيوانية ولو علم من حيث انه حيوان ناطق لا يفيد لان المحكوم
يشتمل على المحمول والحكم كذا في قولنا حقائق الاشياء ثابتة وواجب الوجود موجود فان الحق
وواجب الوجود اذا اخذ من حيث انهما موجودان في الخارج يكون الحكم عليهما بالثبوت
والوجود لغوا وان اخذ من حيث انهما موجودان في الذهن والحكم عليهما بالثبوت و
والوجود الخارجي حينئذ يكون الحكم المذكور لغوا بل مفيدا والعلم بها اى بالحقائق من تصورها
بيان علم والتصديق بها وباحوالها اى كونها اعيانا واعراضا والمغاير لها راجعة الى
الحقائق لما ورد عليه ان المقصود هو الاستدلال بثبوت الحقائق على الصانع
اى مقصود المتن
فيجب ان يحتاج الى البيان الثبوت ليتحقق العلم به اشار الى انه فيه بتعميم العلم الى التصور بها
جواب لما
والتصديق بها وباحوالها والثبوت يرجع الى الاحوال الثابتة لها فيلزم العلم به
وقد يستدل بالصفات الصانع بحصول الاحوال فلا بد من التعميم بغير الثبوت متحقق
اى موجود في الذهن عند القائلين بالوجود الذهني او ثابت في نفس الامر كسائر
الاضافات عند من لم يقل به ثم جمهور المتكلمين وقيل انه موجود في الخارج عند من

يتوجه وهو خطأ لأن القائل بوجود العلم إنما قاله بواسطة وجوده في النفس لا بالذات
حيث قال العلم موجود في الذهن والذهن موجود في الخارج فينتج أن العلم موجود فيه
لكنه مردود بأن وجود العلم في الذهن وجود ظلي ووجود الذهن في الخارج وجود
أصلي فلا ينتظم القياس انتهى قوله كما في الحقيقة والحقة في البيت وقيل المراد
أي من قوله العلم بها العلم بثبوتها أي بثبوت حقائق الأشياء يعني قال بعض العلماء
إنه ذكر فيما سبق بشأن الأول قوله حقائق الأشياء وإن الثبوت المذكور ضمنا في قوله ثابتة
ولا يجوز أن يكون الضمير الذي في قوله بها عائدا إلى قوله حقائق الأشياء لأن الألف واللام
في قوله الأشياء للاستغراق الجنس وحقائق مضاف إليه فيكون المراد جميع الحقائق لأن
مقابلة الجمع الذي هو قوله حقائق بالجمع الذي هو قوله الأشياء تستلزم انقسام الآحاد بالآحاد
فيكون في مقابلة كل فرد من أفراد الشيء فرد من أفراد الحقيقة ويكون معنى كلام المصنف
والعلم بجميع الحقائق متحقق وأنه ممتنع لأن كثيرا من الحقائق لا يحيط به علم البشر فيتعين أن ذكر الضمير
عائدا إلى الثبوت الذي ذكر في ضمن قوله ثابتة فإن قلت لو كان الضمير عائدا إلى الثبوت لوجب
أن يقول المصنف العلم به لأن الثبوت مذكر فلا بد وأن يكون الضمير العائد إليه مذكرا لوجوب
المطابقة بين العائد والمعود إليه قلت إن الثبوت وإن لم يكن مؤنثا إلا أنه مضاف إلى المؤنث
فيكون مؤنثا بالإضافة إلى المؤنث للتطبيع أي لكونه مقطوعا بأنه لا علم بجميع الحقائق لا
بعضها لا يعلم بأنه لا علم بجميع الحقائق قيل لا يندفع الفساد المذكور بتقدير الثبوت فإنه كما
لا يجوز العلم بجميع الحقائق لا يجوز أيضا العلم بثبوت جميع الحقائق أي يكون بعد العلم

العلم بجميع الحقائق فيكون انتفاؤه أي موجبا لانتفاء الأول فيكون الضمير عائدا إلى الحقائق
دون الثبوت جوابه أن الضمير يرجع إلى الثبوت في ضمن المجرور وهو غير مستقل في نفسه
وأن المستقل موضوع والجواب أي جواب قوله قيل والجواب ممتنع من جانب الفعل
إذ قطعها نتج جوابا لأنه ينقطع به كلام الخصم أن المراد الجنس أي العلم بجنس الحقائق
متحقق أي لا نم أن المراد بالحقائق جميع الحقائق بل المراد بها جنس الحقائق قيل لكن
المستفاد في بناء على أن المعنى أن ما نعتقده حقائق الأشياء فهو ثابت في الواقع ولا
نسلم أن كل ما نعتقده كذلك فيلزم أن كل ما نعتقده كذلك لجواز الخطأ في الاعتقاد
نعم إنه كذلك بحسب اعتقادنا لكنه فالرجوع إلى الجنس أسهل ردا على القائلين بأنه لا ثبوت
لشيء من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها أي الحقيقة يعني أن قول المصنف حقائق
الأشياء ثابتة رد للقول بأنه لا ثبوت لشيء من الحقائق لأنهم نفوا بالكلية والإثبات
في الجملة كاف في ردهم وقوله والعلم بها متحقق رد لقولهم ولا علم بثبوت حقيقة الشيء
أو بعدم ثبوتها والحاصل أن مدعى الخصم السالبة الكلية وهي لا شيء من الحقائق بثابت
ولا علم بثبوت حقيقة فيكفي في دفعها إثبات الموجبة الجزئية لكونها نقيضها وإثبات
أحد النقيضين يستلزم إبطال الآخر لامتناع الاجتماع صدقا وكذبا خلافا للسوفسطائية
زعم قوم أن السوفسطائية طائفة ينسبون إلى ثلاثة مذاهب كما نقل أن ذكره فلا
والمحققون منعوه وقالوا لا يمكن أن عاقلا أن يجوز بعض المذاهب لكن غالطا
في موضع غلط يبد به عليه اشتق له اسم من سوفا واسطا كذا في تلخيص المحصل فإنهم

اي من السوفسطائية من ينكر حقايق الاشياء ويزعم انها اي حقايق الاشياء اوهام اي نقوش
على الماء وخيالات باطلة وهم العنادية لعنادهم الحقايق ومنهم من ينكر ثبوتها اي حقايق
الاشياء في الخارج ويزعم انها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشي جوهرا فجوهر
او عرضا فعرض او قديما فقديم او حادثا فحادث ولا يكون لكل من النقيضين حقا بالنظر الى معتقد
وبعضهم نفى الامر ثبوت حق عندهم فلا اعتبار لهم وهم العندية لقسمتهم الحقايق الى ما عندهم
ذكره المص مذهب العنادية والعندية بقوله حقايق الاشياء ثابتة ومنهم من ينكر العلم بثبوت
الشي ولا ثبوته ولا ينكر في نفس الحقايق ولا ثبوتها في نفس الامر بل ينكر في العلم
بالثبوت والعلم بلا ثبوت ويزعم انه شاك وشاك في انه شاك وهلم جرا وهلم كلمة دعوة
الى الشي تقول هلم يا رجل كذلك للاثنين والجمع والمؤنث توحد وهذه الكلمة تستعمل بمعنى
دعاء الى طلب كقولك تعال اي ادن مني وتقارب هم اللاادرية ورد المص هذا المذهب بقوله
والعلم بها متحقق والفرق بين المذاهب الثلثة ان الاول نفى الحقايق وذلك نفى لا مع قطع
النظر عن الاعتقادات فقوله بثبوتها بتبعية الاعتقادات والثالث نفى تيقن ثبوتها وعدمه
ثبوتها لنا تحقيقا نصب على التمييز من النسبة في لنا وكذا الذا اما بعينها اما بجزم بالضرورة
بثبوت بعض الاشياء بالعيان اي بالحواس الظاهرة وهو الموجودات الخارجية كما
النار وبرودة الماء وبعضها بالبيان اي بالدليل العقلي وهو الامور العقلية فيثبت
المطلوب الذي هو ثبوت حقايق الاشياء وتحقق العلم بها لحقايق والزاما معطوف على
تحقيقا اي ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت اي الاشياء والا لزم ارتفاع النقيضين

النقيضين وان تحقق اي تحقق نفي الاشياء والنفي والثبوت والحال حقيقة من الحقايق فثبت
المط لكونه اي لكون النفي نوعا من الحكم والحكم قسم من العلم لكونه تصديقا والعلم قسم من
الكيفيات النفسانية وهو قسم من مطلق الكيف الذي هو قسم من العرض الذي هو قسم
من الممكن الذي هو قسم من الموجود وهذا معنى قولهم لا قدح في ثبوتها اي في حقايق
الاشياء ثبوتا ولا يخفى انه اي الالزام انما يتم على العنادية لان الثانية تقول تحقق
الشي بحسب اعتقاده نافي نفس الامر والثالثة تقول لا ادري اي تحقق الشي ولا عدم
تحققه ولهذا قال الشارح ولا يخفى انه انما يتم على العنادية وهكذا الاستدلال بثبوت
بعض الاشياء بالعيان او البيان لا يتم لانه يتم من الاستدلال والالزام على العنادية
ايضا اذ ليس شي من مقدماتها متحققة ومعلومة عندهم فكيف يقولون عليهم بانه
ان تحقق عدم في معلوميتها فقد تحقق الشي وهو شي وان لم يتحقق ذكر ايضا لانه
مذهب اللاادرية لا مذهب العنادية بل الاستدلال منهم لظهور فهم لا بد ويصح لانه لا حقيقة
معلومة عندهم اجمعين حتى يثبت مدعاهم فالمعتقد لا لهم سوفسطائية تناقض منهم
قالوا اي السوفسطائية الضروريات منها حسيات والحس قد يغلط كثيرا لانه اذا اعتبر حكم
الحس فلا يجزم في الكليات او في الجزئيات ولهما ضبط اما الاول فلان الحس لا يدرك
الكليات فضلا عن الحكم عليها بل مدرك الكليات هو العقل واما الثاني فلان الحس يغلط
في الجزئيات فانا نرى الشي في نفس الامر كبيرا لانا نرى البعيد في الظلمة وكذا العنب في الماء
نرى كالاجاصة ونرى الكبير في نفس الامر صغيرا كالشي ونرى الواحد كثيرا كالنجم اذا

ادرك

نظرنا اليه مع عمى احدى العينين وترى المعدوم كالسراب موجودا وغير ذلك فيكون حكم الحس
في اجزئه الا نه في معرض الغلط ولا يكون مقبولا معتبرا كالاحول يرى الواحد اثنين اي الاحول
بقصد الحول تخلقا واما الاحول الخلقي فيعلم يرى الواحد اثنين لاعتقاده بالوقوف
على الصواب والصفراوي يجد الحلو مرا ومنها اي من الضروريات البديهيات فقد يقع فيها اي في
البديهيات اختلافات وتعرض شبهة يفتقر في حلها اي الشبهة الى انظار دقيقة اي لو البديهيات ت
لو كانت ثابتة لما اختلف فيها الاراء والافكار واللازم منتف وكذا الملزوم بيانه ان لكل
قضايا يدعي صاحبها البديهية ومن لم يسلم ما فيه فهو نافي فيه شبهة فاذا وقع الاشتباه
يحتاج في حلها الى انظار دقيقة من الطرفين مثلا يدعي المعتزلي بديهية حسن صدق النافع
وقبح كذب الضار وانكره الاشاعرة واكثر العقلاء والنظريات فرع الضروريات فمنشاها اي النظر دريات
فسادها اي النظريات ولهذا اي لاجل ان النظريات فرع الضروريات كثر فيها اي النظريات اختلاف في
العقلاء قلنا غلط الحس في البعض لا يستلزم عدم الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط
لجماعة قولنا الشمس مضيئة والنار حارة والماء بارد واعلم ان شبهة الحكماء كالافلاطون وجميع
الكرواحيين واعترفوا بالبديهيات في الاوليات نرى الظل ساكنا وهو متحرك ونرى دائرة من النار
وهي شعلة دوارة ونرى الثلج ابيض وهو شفاف فاذا غلط الحس لم يعتمد على اشباهه
منتهما لا تعتمد الكثر الحسيات اجيب بان غلط الحس في البعض لا يستلزم عدم الجزم بالبعض
الاخر لانتفاء سبب الغلط فيه اعترض بان اسباب الغلط غير محصورة فلعل الحاكم مثلا لم يكن
البعض بسبب خفي فيه فلا بد من بيان حصر الاسباب ثم تنبيها فيه وتوبتين ذكره لكان بانظاره وتفقيه

ه وتفقيه فلا يكون بديهيات وعليهم بان حكم العقل لما كان متهما في الحس كان متهما في
العقل فاعترافهم بالعقل دون الحس باطل او نقيد بديهية العقل بشهادة العقل بعدم
غلطه فان بديهته يشهد ايضا بعدم غلطه في الحس فلما قدح فيه والاختلاف في البديهية
هذا جواب عن قوله ومنها البديهيات وقد يقع فيها اختلافات لعدم الالف والعادة في
التصور لا ينافي البديهية وكثرة الاختلافات جواب عن قوله النظريات فرع الضروريات ثابت
فنقول انا فرق لكن الانظار لا ينافي حقيقة بعض النظريات والحق انه لا طريق الى
المناظرة معهم خصوصا اللاادرية لانهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به المعلوم المجهول
بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا او يحترقوا قيد هذا وارد على من انكر الحقائق كلها لما م
لا على من انكر الحسيات فقط لانهم لم يدعوا غلط الحس في كل شيء بل وجدوا غلطه في صور
كثيرة كما تقدم فلم يجعلوه طريقا لليقين فان قلت الغلط في الحسيات يستلزم الغلط في العقليات
لانها مبادئها فلا يقين قلت الاستلزام ممنوع فانك اذا ابصرت ظلا احسسته ساكنا ثم ابصرته
في موضع آخر ساكنا لكن انتقلت [illegible] منها بانه متحرك وهذا يقين حصل من العقل لا من
جهة غلطه فان الحس يحكم في الموضعين بسكونه بل الغلط في زعمه ساكنا والحق ان
احتمال سبب الغلط لا يقدح في ادراك الحواس بل يقدح في العلم بكونه ادراكا حقا وهو
مدفوع بان نظام العالم يقتضي بواجب حكيم الذي اودع في كل نوع مصلحة ثم يختلف عنه
فلما كانت فطرة الحواس للادراك كان ادراكها سالما عن سبب الغلط والسوفسطائي
اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف فيها التي يكون ظاهرها محاكيا بصورة الصدق والحق

وباطنها باطلة وكافية لان سوفا معناها العلم والحكمة واسطا معناها المزخرف اي
المموه بالباطل والغلط باطنه ومنه اشتقت السفسطة المستعملة في اقامة الادلة على نفي
ما علم تحققه بالضرورة كما اشتقت الفلسفة من فيلا سوفا اي محب الحكمة واسباب العلم
اي اسباب حصول العلم بحذف المضاف والسبب هو لغة ما يتوصل به الى الشيء واصطلاحا
ما يكون طريقا الى الحكم من غير تأثير وهو صفة يتجلى بها اي بالصفة المذكورة لمن قامت اي
الصفة به الشيء راجع الى من يمكن نفيه وهذا النفي في ذلك المنصوب لما نريد به اي
يتضح وينظهر ما يذكر ويمكن ان يعبر عنه الشيء عند راجع الى ما وما عبارة عن المعلوم
قوله ويمكن معطوف على يذكر وكلاهما اي يذكر ويمكن نعت المذكور ويتضح وينظهر نفسه
لقوله يتجلى قيد بالمذكور ليندرج تحته الموجود والمعدوم والمستحيل فان علمهم بحق
معلوم محصن بالنكر فلا يحتاج اي الذكر فاشار الى جوابه بقوله ويمكن ان يعبر عنه اي
من شانه ان يذكر ويعبر عنه فالشيء الذي غير مذكور يمكن ان يذكر الذكر بالضم بالقلب
وبالكسر باللسان قوله المذكور من الذكر بالكسر هنا لانه لو اخذ من الذكر بالضم يخرج اي هذا
الله وبذكنه بعض المعلوم فذكره في تعريف العلم مطلقا اعلم ان العلماء اختلفوا في العلم
المطلق على مذاهب ثلثة المذهب الاول انه ضروري لا يحتاج الى النفي في اقناع الامام
فخر الدين الرازي رحمه الله لان كل واحد يعلم نفسه بالضرورة انه موجود وهذا
العلم علم خاص متعلق بمعلوم خاص وهو وجوده والعلم المطلق جزء منه لان المطلق
ذاتي للمقيد والعلم بالجزء سابق على العلم الكل فاذا حصل العلم الخاص الذي هو الكل

الكلي اعنه بالضرورة لان العلم المطلق سابق عليه والسابق على الضروري اولى ان يكون
ضروريا فيكون العلم المطلق ضروريا وهو المطلوب والجواب انه هو ان يقال لو ثبت العلم المطلق
كسبيا مطلقا فاما ان يعرف بنفسه وهو محال او بغيره وهو ايضا محال لان غير
العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير لزم الدور لتوقف معلومية كل واحد منهما
على معلومية الآخر والثاني ويمكن ان يجاب عن هذين الدليلين اما الجواب عن الدليل
الاول فهو ان يقال لا نسلم ان تصور ذلك العلم الجزئي ضروري بل الضروري حصوله
وذلك العلم الجزئي المتعلق بوجوده وذلك الحصول غير تصوره وغير مستلزم اياه لان كثيرا
ما يحصل لنا العلوم الجزئية المتعلقة بالمعلومات المخصوصة ولا نتصور شيئا من تلك العلوم
فاذا لم يكن العلم الجزئي المتعلق بوجوده متصورا لنا يلزم تصور العلم المطلق فضلا عن ان
يكون ضروريا ولكن سلمنا ان تصور العلم الجزئي ضروري لكن لا نم يلزم منه ان يكون ذلك
العلم المطلق ضروريا اي يلزم ان لو كان العلم المطلق ذاتيا للعلم الجزئي وهو غير معلوم لنا
واما الجواب عن الدليل الثاني فهو ان يقال انا نختار ان العلم معرف بغيره ولكن لا نم لزوم
الدور فان غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئي متعلق به لا بتصور حقيقة العلم المطلق
فلا دور اصلا لان تصور العلم موقوف على تصور الغير وتصور الغير يكون موقوفا على
حصول العلم لا على تصوره وحصول الشيء غير تصوره والمذهب الثاني انه نظري لكن
لا يمكن تحديده واختاره امام الحرمين وامام الغزالي والمذهب عليه بدليله ولا امام فخر
الدين الرازي والمذهب الثالث انه نظري يمكن تحديده كما اختلفوا في تحديده موجود

لان او معدوما لان الشيء الذي يدرك بالعقل ولا وجود له في الخارج مستمر او زائل الحواس
كالمعتقدات فانه يقينيات يعتبر عنه
واو زائل العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم صفة
توجب تمييزا لا يحتمل النقيض فحينئذ يشمل شيئين احدهما ان يكون هناك نقيض ولا يحتمله
والثاني ان لا يكون هناك نقيض يصدق عليه ايضا انه تمييز لا يحتمل النقيض اعلم ان
هذا التعريف مختار عند العلماء لتناوله التصور والتصديق اليقيني دون غيره بخلاف
التعريف الاول فانه يتناول التصديق الغير اليقيني ايضا فيكون الحد اي مانعا دون
الاول ومعنى هذا التعريف ان العلم صفة اي امر قائم بغيره توجب تلك الصفة لمحلها وهو
الذي هو العالم تمييزا المدرك كما هي بالنسبة الى ما عداها لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل متعلق ذلك التمييز
الذي هو المعلوم نقيض ذلك التمييز اي توجب كون محلها مميزا بكسر الياء فقوله صفة جنس
شامل لجميع الامور القائمة بالغير وقوله توجب تمييزا يخرج عن هذا الحد ما عدا الادراكات
من الصفات النفسانية كالشجاعة والجبن وغيرهما ومن الصفات كالسواد والبياض
وغيرهما مثلا فان هذه الصفات توجب لمحلها تميزا اي توجب كون محلها مميزا بفتح الياء لا
مميزا بكسر الياء لمحلها ضرورة ان الشيء يتميز الشيء عن الجبان وكذا السواد يتميز الاسود
عن الابيض واما العلم فيوجب تمييز العالم عن الجاهل ويوجب ايضا تمييز المدرك لانه غير مميز
وقوله لا يحتمل النقيض يخرج عنه ذكر الحد الظني والشك والوهم فان متعلق التمييز الحاصل
لكل واحد منها يحتمل نقيضه وكذا يخرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع صاحبه في المستقبل
على ما هو الواقع فيزول ما حكم به من الايجاب والسلب الى نقيضه وكذا يخرج التقليد لانه يزول

بالتشكيك وحاصل هذا الحد ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشيء توجب تلك الصفة
ايجابا عاديا كون محلها مميزا للمتعلق تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز فالتقييد
من اعتبار المحل الذي هو العالم لان التمييز المتفرع على تلك الصفة انما هو له لا للصفة
ولا شك ان تمييزه انما هو بشيء يتعلق به تلك الصفة والتمييز وهو الذي هو المعلوم الذي
لا يحتمل نقيض ذلك التمييز فانه وان كان شاملا لادراك الحواس بناء على عدم التقييد
بالمعاني فقد قيده بعضهم هذا التعريف بالمعاني وقال العلم صفة توجب تمييزا بين المعاني لا يحتمل
النقيض فخرج عن هذا التعريف ادراك الحواس لان المدرك بالحواس هو الصورة لا المعاني ولذا
ترك القيد فقد احسن وكذا اختار الشارح رحمه الله للتصورات بناء على ان لا نقائض لها
اي التصورات على ما ذكره تنبيها على خطاء زعمهم لان التناقض على اطلاق القضايا
شائع والحق انه لا نقيض لها لان المتبادر من هذا المفهوم التمانع بذاتهما ولا تمانع
بين التصورات فان مفهومي الانسان واللاانسان لا تمانع بينهما الا اذا اعتبر ثبوتهما للشيء وحينئذ يحصل
هناك قضيتان متنافيتان صدقا وكذبا كقولنا زيد انسان وزيد لا انسان مثلا فيكون التنافي
بين القضيتين وكذا باقي التصورات فان قيل يلزم من هذا ان يكون جميع التصورات مطابقة للواقع
مع ان بعضها غير مطابق له قلنا لا نسلم ان بعض التصورات غير مطابق للواقع فان التصور
لا يوصف بعدم المطابقة اصلا فانا اذا رأينا من بعيد شبحا او حجرا مثلا وحصل منه في ذهننا
صورة انسان فتلك الصورة صورة الحجر والخطاء اي في حكم العقل بان هذه الصورة
هذا الشبح الماثل فيكون التصورات كلها مطابقة لما هي تصورات موجودا كان او معدوما

ممكناً أو ممتنعاً وعدم المطابقة في احكام العقل المقارنة لتلك الصورة فلا اشكال ايضاً
هذا هو المذكور في شرح المواقف والمقاصد لكنه لا يشمل غير اليقينيات من التصورات اي
لكن لا ينبغي لانه ينبغي ان يشمل هذا اي حد هذا وتكن استعداد ذلك عن النص في الاولى
ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لان العلم عندهم اي المتكلمين
مقابل للظن قوله لان العلم اه اشارة الى جواب ما يقال ان التجلي اعم من الانكشاف التام
والعلم لا يدل على الخاص باحد الدلالات الثلث المعتبرة فكيف يحمل على الانكشاف وحاصل
الجواب ان العلم لا يحمل في عرف المتكلمين الا بالاعتقاد الجازم المطابق للواقع فانه قرينة ان
المراد من الانكشاف الانكشاف التام وللخلق اي المخلوق من الملك والانس والجن خص هذه الثلثة
لانهم انواع المكلف وحال غيرهم غير معلوم هل لهم نفوس مجردة ام لا تدرك ام لا بخلاف
الخالق فانه اي علم الخالق لذاته اي علمه لذاته وعلمه الاضافة وهو الانكشاف
متعلق الاذن فقط لذاته لا لعلمه والا لكان علمه واجباً لذاته ولم يقبله احد لا سبب اي اسباب
تلك الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل بحكم الاستقراء ووجه الضبط ان السبب
الذي يحصل به العلم ان كان من خارج اي خارج عن ذات المدرك فالخبر الصادق والا
اي وان لم يكن خارجاً فان كان اي السبب غير المدرك غير منحصر صفته آلة فالحواس والا
اي وان لم يكن آلة فالعقل بحكم الاستقراء هذا على قول من قال ان المدرك للكليات هو العقل
ومدرك الجزئيات هو العقل لكن احدها بواسطة الآلات دون الكل لا على قول من قال
ان المدرك للكليات هو العقل ومدرك الجزئيات هو الحواس فان قيل السبب في رؤية

المؤثرة في العلوم كلها هو الله تعالى اي ان اريد السبب الحقيقي فهو واحد لا غير وهو الله تعالى
لانها اي العلوم بخلقه اي الله وايجاده من غير تاثير للحاسة والخبر والعقل والسبب الظاهري
اعني ما يكون سبباً بالنسبة الى ظاهر الحال كالنار للاحراق هو العقل لا غير وانما الحواس
والاخبار آلات وطرق في الادراك اي الحواس الآلات والاخبار طرق والسبب المفضي
في الجملة بان يخلق الله تعالى فينا العلم معه اي مع السبب المفضي بطريق جري العادة اي لا بكونه
موجداً ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر في الثلثة بل هنا اسباب
اخر غير هذه الثلثة مثل الوجداني والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادي
والمقدمات فعلى كلا التقديرين الثلثة لا يكون قول المصنف واسباب العلم ثلثة اه صحيحاً قلنا
هذا اي كون الاسباب ثلثة على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد حاصل هذا الجواب
هو اختيار القسم الثالث من اقسام الترديد المذكور وهو ان مراد المصنف من السبب في قوله
واسباب العلم ثلثة هو السبب المفضي الى العلم في الجملة ولكن الحصار في الثلثة المذكورة ليس
على سبيل الحقيقة بل على عادة المشايخ اي اهل الحق والاعراض عن دقيقات الفلاسفة
اي تدقيقاتهم المبنية على اصولهم الفاسدة والا فالمتكلمون احق بالتدقيق منهم
فانهم اي المشايخ لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة
التي لا شك فيها اي لا شك في ان الحواس الظاهرة ثابتة في الوجود سواء كانت
من ذوي العقول او غيرهم كالنفوس لان علم المحسوسات حاصل للحيوانات العجم حملوا نحو
احد الكبش برأسها ولما كان معظم المعلومات الدينية نحو الصلوة والزكوة والصوم

سق
وبلخ وغيره نحو منه الغرائب مستفادا من طرف الصماخ وانه لو ان واخلا في ادراك الحواس
يكون طرفه السمع متعلقا الى الجزء الصماخ سببا آخر وما لم يثبت عندهم اي المشايخ الحواس
الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم وغيره فكيف يجادل المتخيلة والحافظة ان لم
يثبت عند المشايخ الحواس الخمس الباطنة فلا بد الحكماء على اثبات تلك الحواس ثم عند
المشايخ ولم يكن عندهم دليل يدل فيه لاثباتها اعرض المشايخ عنها ولم يشتغلوا باثباتها
بيان عدم تمام ادلة الحكماء على اثباتها فان الحكماء استدلوا على وجود الحس المشترك بوجوه
قوة في الدماغ تدرك جميع ما يدركه الحواس بعد غيبته لا ادراك فلابد من عرض ينتصب فيه
العيون الخمسة فالمدرك ليس هو العقل لانه لا يدرك الجزئيات ولا احد من الحواس الظاهرة
لان كل واحد من تلك الحواس الظاهرة لا يختص عنده الا انواع هذه كلها دون غيره فلا بد
من قوة اخرى ان يحصل عنده جميع تلك الانواع وهذا الدليل غير تام لجواز ان المدرك هو العقل
بواسطة الحواس الظاهرة واستدلوا على ثبوت الخيال بان قالوا ان للصور المحسوسة قبولا
وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدأين متغايرين لما تقرر عند الحكماء ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد فمبدأ القبول هو الحس المشترك ومبدأ الحفظ هو الخيال وهذا
حد الدليل ايضا لا يتم لانا لا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لجواز ان يصدر الكثير من الواحد
بواسطة شروط مختلفة كالارض مثلا تقبل النقش بمادتها وتحفظ بصورتها فيجوز ان
يكون القبول والحفظ معا في قوة واحدة بحسب شرطين متغايرين واستدلوا على ثبوت الوهم
بان قالوا ان الوهم قوة في الدماغ يدرك المعاني الجزئية كصداقة زيد وعداوة عمرو مثلا

مثلاً والمدرك لتلك المعاني ليس هو العقل لانه لا يدرك الجزئيات الا بواسطة الآلة ولا
يجوز ان تكون الآلة احدى الحواس الظاهرة لانها انما تدرك الصور الجزئية دون المعاني
الجزئية بل تدرك الصور الجزئية فيكون المدرك لتلك المعاني الجزئية قوة اخرى فينا وهي
الوهم وهذا الدليل ايضا لا يتم لانه لما جاز ان يكون النوع الواحد كالحس المشترك مثلا
آلة لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان يكون الآلة لادراك معانيها ايضا لا بد لكم
من دليل واستدلوا على وجود الحافظة ان للمعاني الجزئية قبولا وحفظا وهما متغايران
فلا بد لهما من مبدأين لما تقرر عندهم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ومبدأ قبول
المعاني الجزئية هو الوهم ومبدأ حفظها هو الحافظة وهذا الدليل غير تام ايضا لجواز ان
يصدر عن الواحد اكثر من واحد بحسب شرطين متغايرين واستدلوا على وجود المتصرفة
بان قالوا انا نجمع بين تصورات كما نتصور انسانا ذا رأسين ونفصل بينهما تارة اخرى
كما نتصور انسانا عديم الرأس وكذا نركب بين المعاني الجزئية ونفصل بينها فهو العقل لعدم
ك حصول الجزئيات عنده ولا الحس الظاهر لانه لا يدرك المعاني والمتصرف انما يكون بعد الادراك
فيكون فينا قوة اخرى متصرفة فيها وهذا الدليل ايضا غير تام لجواز ان يكون المتصرف
هو العقل بواسطة الآلة هذا هو المذكور في شرح المقاصد ولم يتعلق لهم اي المشايخ
غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات لان كلا من الحدس والتجربة
والنظر من آثار العقل وليس من اسباب المستقلة الوجود بخلاف الحواس الظاهرة فانها
سق مستقلة الوجود وان لم يستفد الا ادراكه وكان مرجع الكل اي كل العلوم الحاصلة بالحس

الباطنة والتجربة والبديهية اى العقل جعلوا اى العقل سببا ثالثا يفيد جميعها اى العلم

بحقائق الاشياء اما بانضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فجعلوا السبب العلم بان لنا جوعا

وعطشا هو من الوجدانيات وهو ما يدرك بالوهم وان الكل اعظم من الجزء مثال للاوليات

وان نور القمر مستفاد من الشمس مثال للحدسيات وان السقمونيا مسهل مثال للتجربيات والنفي فى

بين الحدس والتجربة فى مشاهدة الحس مرة او مرات لكن فيه فى الحدس لا فى التجربة بل لا بد

من المشاهدة مرارا كثيرة وايضا بان السببية فى التجربة معلوم السببية مجهول الماهية وفى الحدس

معلوم لهما وان العالم حادث مثال لترتيب المقدمات هو العقل منقول ثانى فجعلوا العقل

فى الاصل الحيوانى الذى يدرك الانسان بحسبه ما ينبغى ويفعله على ما يحسن وان كان فى البعض

مستعانا من الحس فالحواس جمع حاسة بمعنى القوى الحاسة اى لا بمعنى الشىء الذى والبحر الذى

هو العضو ولا بمعنى المحسوس الذى هو فعل المتكلم والدليل عليه قول الشارح فى نفى بيانها وهو

قوى حسية بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة لوجودها اى الحواس واما الحواس الباطنة التي

يثبتها الفلاسفة فلا يتم دلائلها اى الفلاسفة على اصول الاسلامية الشىء من قوى مودعة

اى موضوعة فى العصب الذى فيه هواء محقق كالطبل المتفرش فى مقعر الصماخ تدرك

اى بالقوة الاصوات فهى كيفية الهواء عند تموجه الحروف فهو كيفية مسموعة وان

كون الصوتية ملائما او منافرا فدرك بالوجدان لا بالسمع بطريق وصول الهواء المتكيف

بكيفية الصوت اى بكيفية الصوت الى الصماخ اى متعلق بوصول خلافا للنظام انه

بسبب حصول الشىء هواه اذا حدث صوت فى موضع من المواضع يتكيف بها الهواء الحامل

المجاور له بكيفية الصوت ثم المجاور بالمجاور الى حيث ما يحب بشدة الصوت وضعفه فالسامع الذى

يقع فى تلك المسافة يسمع تلك الاصوات بلا خلاف واما السامع الخارج عن تلك المسافة بدون

وصول تلك الهواء اليه هل يسمع ذلك الصوت ام لا ففيه خلاف فيما بينهم فقالت الفلاسفة

لا وما يفهم النظام من المعتزلة وقال المتاخرون من حكماء الاسلام نعم هو الحق وهو مذهب

الكلام دون الاول بثلثة اوجه الوجه الاول هو انا ندرك ان صوت المؤذن عند هبوب الريح

بعيد من جهتنا اى خلافها وذلك فرقة تمثيل فى كل واحد ومن المعلوم بالضرورة ان ذلك

الحاصل بكيفية الصوت لا يصل الى صماخنا ونحن فى موضع لا يريح فيه والوجه الثانى انه لو

بيت لا فرجة فيه بل يحيط من داخله لا من خارجه ولا وصول هواء فيه حتى ينفذ عن بعض

الكثيرة انه يسمع اصوات الافلاك ولا هواء فيها والوجه الثالث هو انا ندرك جهة الصوت

وذلك دليل على ان الصوت قبل وصول الهواء الحاصل بكيفية الصوت الى الصماخ مدرك

او لو لم ندركه الا عند الوصول لما ادركنا جهته كما فى اللمس واللازم باطل وكذا الملزوم

الفلاسفة على مذهبهم بوجهين الوجه الاول هو ان الصوت عند هبوب الرياح لا يسمع

لما كان البعيد من جهته وذلك لان البعيد منعه من الوصول الى الصماخ وفيه نظر لجواز ان

يكون عدم السماع لبعد الصوت من حد الادراك لان الادراك من البعيد لا بد وان يكون

له حد كما فى الابصار فاذا جاوز المدرك ذلك الحد لا يدرك والوجه الثانى هو انا ندرك

ضرب الخشبة بالفاس فى الصباء قبل سماع الصوت وذلك لانعدام وصول الهواء

الحامل الى الصماخ فاذا وصل سمع وفيه نظر لجواز ان يكون عدم السماع لبعد الصوت

من جهة الادراك لان الادراك من البعيد بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند ذلك اء
عند الوصول عند المتكلمين والبصر هو القوة المودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تبتدان من مقدم
البطنين المقدمين من الدماغ فيمتد احديهما من اليمين الى اليسار والاخرى بالعكس فيتلاقيان
بحيث يحصل التلاقي بتجويفهما ثم يفترقان فيتأديان الى العينين تدرك بها اي بالقوة
الاضواء والالوان والاشكال والمقادير كالطول والعرض والعصبة اليمنى ترجع الى اليمين
وعصبة اليسار ترجع الى اليسار فعلى هذا يكون كهيئة الدالين يكون محدب كل منهما الى محدب
الاخر كهيئة الصليب في ان كان في انظار كذلك والحق كما قال اي الحق ان هذه الجسم في مطالبات
او ادراك فيه العقل الى كذا فلا يرد ان الكون من الاعراض النسبية لا يدرك بالحس الحسن والقبح
ونحو ذكر مما يخلق الله تعالى ادراكها اي ادراك الاضواء والالوان في النفس عند استعمال
العبد تلك القوة وشرائط الابصار ثمانية عند الجمهور كون المرئي كثيفا لان اللطيف
قد لا يرى كالهواء وكونه مضيئا بنفسه كالشمس والنار او بغيره كالاشياء المستنيرة بالمضيء
وكونه محاذيا للبصر او في حكم المحاذات كالوجه المرئي بالمرآة وقصد البصر الى الابصار
وعدم الحجاب وعدم الصغر المفرط وعدم البعد المفرط والشم وهي قوة مودعة في الزائدتين
الناتئتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح بطريق وصول
الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى الخيشوم اي متعلق بوصول بمعنى ان الله تعالى يخلق ادراك
تلك الروائح بطريق جري العادة عند المتكلمين وبطريق الايجاب عند الحكماء عند وصول
الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى الخيشوم لا بمعنى انه تلك الوصول علة تامة لادراك

بذلك الادراك والذوق وهو قوة منبثة اي التفريق والتفرق في العصب المفروش على جرم
اللسان تدرك بها اي بالقوة المطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية قال السيد الرطوبة اما ان
تتكيف بكيفية الطعم فيصل الى العصب فيكون الرطوبة هي المحسوسة في الحقيقة او منتشر بها
اجزاء المطعوم فيصل تلك الاجزاء الى العصب فيكون الرطوبة مسهلة لوصول المحسوس لا
محسوسة في نفسها اعترض بان اجزاء المطعوم قد اختلطت بالرطوبة على العصب المفروش فيكون
الرطوبة محسوسة دون الاجزاء غير معقول بل الحق انهما محسوسان معا وقد يحصل الرطوبة بدون
كلتا القسمين تحصل مداخلة بالاجزاء فيدرك صورة الرطوبة الى الحق انه منه وصول اجزاء
المطعوم لكن فينا فلعلها لم تصل الى القوة الذائقة فلم تدركها فلذا ذكر السيد بالترديد
بقوله الرطوبة اما ان تتكيف لا بالقطع واللمس هي قوة منبثة في جميع البدن اي اكثره فانه
بعض الاجزاء ليس فيه قوة اللمس كالخفية والكبد والطحال والريه بل قوة اللمس اغشيتها فقط
والحكمة في عموم قوة اللمس حفظ البدن عما يتضرر به من الحر والبرد وعدم اللمس في الاعضاء
المذكورة لحكمة ذكرت في المطولات تدرك بها اي بتلك القوة الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال اي بجميع البدن بمعنى ان الله تعالى يخلق بطريق
جري العادة وانما قال في الذوق واللمس منبثة ولم يقل مودعة كما قال في غيرهما لانها لا تختص
بعضو مخصوص كسائرها لانتشار القوة الذائقة على جرم اللسان واللامسة على جميع البدن
ونطاق حاسة منها اي من الحواس الخمس نوقف اي تطلعها ما وضعت هي اي تلك الحاسة له الغير
وراجع الى ما يعني ان الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك اشياء مخصوصة كالسمع

للاصوات والذوق للطعوم والشم للروائح ولا يدرك بها اي بالسمع والذوق والشم
الخبر ما يدرك بالحاسة الاخرى واما انه هل يجوز ذلك الادراك ففيه خلاف والجواز لما ان ذلك
ك الادراك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف الباصرة اولا
الى الاصوات مثلا وان لم نعلم وقوعا بالفعل فان قيل السبب الذائقة تدرك حلاوة الشيء وحرارته معا
هذا التقرير والقول لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق
والحرارة باللمس الموجودة في الفم واللسان والخبر الصادق اي المطابق للواقع لا يطابق الاعتقاد
او لا فان الخبر الكلام يكون لنسبته اي الكلام خارج اي يكون لنسبة الكلام خارج اي نسبة خارجية
محققة او مقدرة ومعنى النسبة الخارجية ان يتحقق خارجا عن النفس النسبة لا الوجودية فلا يرد
ان النسبة من الامور الاعتبارية يمتنع وجودها في الخارج تطابقه اي الخارج تلك
النسبة فيكون صادقا او لا تطابقه اي النسبة الخارج فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا
اي على اعتبار المطابقة وعدم المطابقة للواقع من اوصاف الخبر الكلام منحصر في الخبر والانشاء
لانه اما ان يكون لنسبته ذلك الكلام امر خارج عنه ثابت في زمان من الازمنة تحقيقا او تقديرا
يطابق تلك النسبة ذلك الامر الخارج او لا يطابقه في الثبوت او الانتفاء او لا يكون لها
امر خارج كذلك فان كان الاول فالكلام هو الخبر وان كان الثاني فالكلام هو الانشاء فالمراد
من نسبة الكلام تعلق احد الجزئين بالآخر بحيث يفيد المخاطب فائدة تامة سواء كانت تلك النسبة
ايجابية او سلبية كالنسبة الخبرية او غيرها كالنسبة الانشائية والمراد من الامر الخارج هو
قع النسبة الخارجية عن نفس الكلام من الايجاب والسلب في نفس الامر سواء كانت ثابتة او لا

في الواقع او بحكم العقل بعد تصورها معتبرة الوقوع في الواقع لبعد خطر فيهما بحكم العقل
بثبوتها او انتفائها ثم يقع بعد كقولك بعت اذا اردت به الاخبار عن البيع في الماضي
او في الحال او في المستقبل فلا بد لهذا الاخبار من وقوع بيع تحقيقا او تقديرا خارج عن
صلہ هذا اللفظ اي لا يكون هذا اللفظ فقط سببا لحصوله في الخارج حتى نقصد مطابقة البيع
من اللفظ لذلك البيع الخارجي وتحقيقه ان بعت هذا الثوب مثلا لنسبته ثبت خارج عن
نفس هذا الكلام في الزمان الماضي وهذا الكلام يعبر عنه فان طابقه هذا كان صادقا
ع والا كاذبا وكذا النسبة في ابيع هذا الثوب ثبت خارج عن نفس هذا الكلام حين وقوعه اي تحقق
في الزمان المستقبل وهذا الكلام يعبر عنه فان وافقه هذا فصادق والا فكاذب بخلاف
ما اذا اردت البيع الانشائي فانه يحصل في الحال من اللفظ نسبة فقط لا خارج بل هي
ايجاب وطلب لا يعبر عن الواقع في نفس الامر ومن المطابقة وعدمها الخ ونسبة
الكلام مع نسبة خارجية عنه في الايجاب والسلب عدم اتحادهما في احدهما ومعنى الصدق
والكذب متصف بهما الخبر فالخبر هو الكلام الدال على نسبة لها خارج سابق عليها في
الواقع او في العقد يحتمل ان يصدق باعتباره وان يكذب باعتباره والانشاء هو
الكلام الذي اتحد زمان نسبته مع زمان ادائه عن نسبة اخرى في الواقع او في العقل
وقد يقال اي الصدق والكذب بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به في الصدق وهو مطابقة
عن الشيء والتعبير به على ما هو به في الكذب اي الاعلام بنسبة الكلام الى
الذي هو النسبة وبقوله على ما هو به كيفيتها كالايجاب والسلب لكن المتعارف ان

صفة الاخبار وهو الموضوع وما بعده الخبر اذ لا داعى الى ... تطابق الواقع او لا يطابق
فيكون اى الصدق والكذب من صفات الخبر لان الاعلام بالنسبة صفة الخبر فمن ههنا اى من
اوصاف الخبر او من صفات الخبر [illegible] بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف [illegible] بعضها خبر الصادق
بالاضافة على نوع عن اى بصدق الخصم نوع عن على تقدير كون صدق الخبر [illegible] النظر اليه
منهو [illegible] اى مع قطع النظر عن الخارج وكونه خبرا والا فى [illegible] صادقا فلا يصدق الخبر
احدهما الخبر المتواتر للخبر المتواتر شروط احدها ان يكون المخبرون بحيث يمتنع صدور الكذب
منهم والثانى ان يكون المخبرون عالمين بما اخبروا علما مستندا الى الحس لا الى [illegible] فانه
لو اخبر اهل بغداد [illegible] مثلا بحدوث العالم لا يحصل لنا العلم بخبرهم بل يحصل لنا ذلك العلم
بالمستند لا [illegible] والثالث ان يكون المخبر به ممكنا مشاهدا او لو بالنبى [illegible] فلو اخبر جمع اهل
عن المستحيل عقلا او من المعقول الغير المشاهد لا يفيد اليقين الاخبار [illegible] المعقول فقط
واختلفوا فى عدد المخبرين فقال قوم لا بد وان يكون بحيث لا يمكن احصاؤهم وقال قوم
لا بد وان يكون اقل العدد خمسة وقال قوم لا بد وان [illegible] اثنى عشر وقال قوم لا
بد وان يكون عشرين وقال قوم لا بد وان [illegible] وقال قوم لا بد وان يكون [illegible]
والحق الاول من هذه الاقوال عدم الاحتياج [illegible] عدد مخصوص ليس بشرط
بل بحيث يقع العلم بخبرهم لا يجوز تواطؤهم على الكذب سواء كانوا [illegible] لا يحصى او
[illegible] خمسة او اثنى عشر او غيره [illegible] بالمتواتر لما انه اى الخبر المتواتر لا يقع
[illegible] الخبر المتواتر الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور

لا يتصور تواطؤهم اى لا يجوز العقل تواطؤهم على الكذب ومصداقه اى ما يدل على صدقه
بعض المراجع ووقوع العلم بلا شبهة فالعلم بتواتره موقوف على وقوع العلم بلا شبهة ووقوع
العلم موقوف على نفس الخبر المتواتر لا على العلم بتواتره فلا دور ثم اذا استدل على قطعية
حكم بتواتر خبر يلزم [illegible] ثم الا ان يثبت تواتره بطريق آخر وهو بالضرورة
موجب للعلم الضرورى اى الخبر المتواتر يوجب اليقين علما ضروريا عند جمهور العلماء
خلافا من القوم الفلاسفة وهم السمنية والبراهمة [illegible] الكرة [illegible] علم اليقين
وقالوا انه يوجب لا الظن وقال قوم آخر منهم النظام من المعتزلة وابو عبد الله البلخى
انه يوجب علم النظرى وهو فوق الظن ودون علم اليقين ثم القائلون بكونه موجبا للعلم
اختلفوا فيما بينهم وقال الجمهور منهم انه يوجب علما ضروريا وقال ابو الحسين البصرى
والكعبى وامام اهل [illegible] وامام الغزالى رحمهم الله انه يوجب علما مستدلا [illegible]
لكونه موجبا بان التواتر مركب من الآحاد وكل واحد من تلك الآحاد يحتمل الكذب حالة
الانفراد ولا يزال بانضمام [illegible] ذلك الاحتمال حتى لو انقطع الاحتمال لا ينقلب الجائز
ممتنعا وهو [illegible] فلنا فى الجواب عن هذا الاستدلال لا نم لا يجوز ان يحصل اليقين من انضمام
الظنون الى ان ينقلب الاحتمال يقينا كما يحصل [illegible] والرمى والتمسك من [illegible]
[illegible] على التدريج مع ان كل لقمة لا يفيد [illegible] والرمى والتمسك كالعلم بالملوك الخالية
فى الازمنة الماضية والبلدان النائية اى البعيدة يحتمل العطف اى عطف البلدان
على الملوك وعلى الازمنة والاول اى العطف على الملوك اقرب بحسب المعنى وان كان البعد

من جهة اللفظ لانه اذا عطف على الازمنة نظرا الى القرب يكون لكل واحد منهما قيد الاولى
فيكون المثال واحدا بدل اثنين وهكذا اي لا نعلم بالملوك التي كانت في الازمنة الماضية والعلم
بالبلدان النائية والمثال حينئذ خبر من علم واحد وقيل انما قال اقرب لانه على تقدير عطف البلدان
على الازمنة لا فائدة في تقييدها بالنائية وعلى تقدير عطفه على الملوك يكون في تقييدها
فائدة فلا دليل ان يقال لا فائدة في العطف على الازمنة اصلا لان العلم بالملوك الخالية
متواتر لا يتوقف على كونه في البلدان النائية فهذا احق في اي في مقام ان خبر المتواتر
يوجب العلم احدهما ان المتواتر موجب للعلم وذكر انه كونه موجبا للعلم بالضرورة
فانا نجد من انفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وانه اي هذا العلم ليس الا بالاخبار والثاني ان
العلم الحاصل به ضروري اي بالخبر المتواتر ضروري كان ايجابه للعلم ضروريا وقد يكون كل
من العلم والايجاب نظريا كنتائج الشكل الرابع وقد يكون العلم نظريا والايجاب ضروريا
كنتائج الشكل الاول وذكر انه كونه ضروريا لانه يحصل للمستدل وغيره فلا يتوقف على النظر
وان اكثر تنبيه بان يقال هذا خبر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل خبر هذا شانه
فهو صادق حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم اي للصبيان بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات
واما خبر النصارى بقتل عيسى عم واليهود بتأبيد دين موسى عم لقتله ثم اختلفوا في انهم
او قتلوا من شبه فلم يبلغوا تأبيد دين موسى لم يوجد مصداق تواتره لان ظهور معجزة
عيسى ومحمد عم يكذبهم هذا جواب ما يقال وهو ان يقال من طرف السمنية والبراهمة لا
ان الخبر المتواتر موجب للعلم فضلا من كونه ضروريا فانه لو كان موجبا للعلم لكان خبر النصـ

النصارى بكون عيسى عم مقتولا وكذا اليهود بتأبيد دين موسى عم موجبا للعلم لكونه خبرا
متواترا والتالي باطل والا لزم ان المنكر موجب لمذهبين مقتولية وعدمها لا فرق وليس كذلك وكذا
المقدم وهو كون الخبر المتواتر موجبا للعلم واجاب الشارح التي بقوله فتواترهم لان
اي بقتل عيسى عم ثم اختلفوا في انهم قتلوه او قتلوا من شبه فلم يبلغوا حد التواتر وخبر
اليهود بتأبيد دين موسى عم لم يوجد مصداق تواتره لان ظهور معجزة عيسى ومحمد عم يكذب
وحاصل الجواب انه لا نسلم ان ذلك الخبر متواتر لان من شرطه ان يجيء على السنة قوم لا يجوز
ذلك الخبر متواتر او قصته رفع الله عيسى يوم عاشوراء بين الصلاتين وذلك ان اليهود لما
اجتمعوا على قتل عيسى هرب منهم ودخل في بيت فامر ملك اليهود رجلا يدخل البيت يقال
يهودا ويقال ططيانوس فيه فجبرئيل عم ورفع عيسى الى السماء فلما دخل الرجل البيت القى
الله شبه عيسى عم فلما خرج ظنوا انه عيسى فقتلوه وصلبوه ثم قالوا ان كان عيسى فاين
صاحبنا وان كان صاحبنا فاين عيسى فاختلفوا فيما بينهم فانزل الله تعالى كذبا بالقول لهم فقال
وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم يعني التي شبه عيسى عم على غيره فقتلوه لكان الشبه قد
القي على وجهه ولم يلق عليه شبه جسده فلما قتلوه ونظروا اليه قالوا الوجه وجه عيسى والجسد جسد
غيره فذلك اختلافهم فيه فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يفيد
اليقين هذا السؤال على الامام لا اول وايضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع
لانه اي المجموع نفس الاحاد قلنا ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون
مع الانفراد [illegible] وحاصل الجواب ان يقال لا نسلم ان ضم الظن

كقوة الحبل المؤلف من الشعرات

كذب

اى الخبر لا يفيد اليقين ولئن سلم ايضا ان جواز كذب كل واحد من الآحاد يوجب جواز كذب المجموع
من حيث هو مجموع فانه يجوز ان يكون مع اجتماع الآحاد شيء لا يكون مع الانفراد كالحبل
المؤلف من الشعرات فان كل واحد منها وان كانت بحصر المجموع من حيث هو مجموع فيجوز لا يكون
لكل واحد منها فان قيد الضروريات تسوية على الامر الكل لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلاف ف
ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود اسكندر والمتواتر
والحال قد انكر افادته اى المتواتر العلم جماعة من العقلاء كالسمنية والبراهمة بضم السين
وفتح الميم منسوبة الى السمنة وهو اعظم اصنامهم والبراهمة منسوبة الى البرهم وهو ايضا اكبر
اصنامهم وقيد السمنية فرقة من عبدة الاصنام يقولون بالتناسخ وينكرون وقوع العلم
بالاخبار والنظر الصحيح وقالوا لا طريق الا الحواس واما الباطنة فلا يفيد شيئا قلنا
ممنوع اى عدم وقوع التفاوت بل قد يتفاوت انواع الضروري بواسطة التفاوت في لا لغ
والعادة والممارسة والاخطار بالبال وتصورات اطراف الاحكام وقد يختلف فيه مكابرة والشك
وعنادا والمخالف بمعنى في الحكم بكذبه الغرض اطلاق للصواب وكذا الالزام الخصم والمعاندة
في المناظرة في المسئلة العلمية مع عدم العلم في طرفيه وظهار صاحبه كالسوفسطائية في جميع الضروريات ربات
والنوع الثاني خبر الرسول فان قلت يخرج منه اوامر الرسول ونواهيه مع انها من اسباب العلم
بوجوب مضمونها او حرمته قلت انها في حكم الخبر بانه هذا حرام او واجب او مباح وتعلق
الاقسام اجود للضبط المؤيد اى الثابت رسالته اى الرسول بالمعجزة والرسول انسان
بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه اى الرسول الكتاب بخلاف

بخلافه قد اى المراد بالرسول النبي مطلقا وهو المؤيد بالمعجزة كما يدل عليه اطلاق
المتن او لان يدعي ان الكتاب لا يخرج خبر غير الكتاب من اسباب العلم ويلوح التعلق النبي
فانه اعم لوجوده فيما اذا سلما كل من رسول ولا نبي بين الكل التعرف بينهما لان العطف
يقتضي المغايرة فانه الحق فيه تغيير وسئل النبي عن الانبياء فقال مائة الف واربع وعشرون ون
الف فقيل فكم الرسول منهم قال ثلث مائة وثلث عشر والمعجزة امر خارق اى مخالف للعادة
فعلا كان او تركا كشق القمر واخراج الماء من الاصابع وكعدم احتراق ابراهيم بنار نمرود
قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله اعلم ان الخارق غير المعجزة المقارنة
لدعوى النبوة والكرامة ويراد بها الولاية والسحر والشعبدة والاهانة كرعي النمرود
السحر اى السحر فيمنع كل واحد واخلفه فقوله امر خارق للعادة فقوله قصد به خرجت
الامور الشيطانية وبقوله من ادعى اه خرجت الكرامة وهو اى خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي
اى الحاصل بالاستدلال اى النظر في الدليل وهو اى الدليل الذي يمكن التوصل بصحيح النظر
فيه اى بالنظر الصحيح اضافة الصفة الى الموصوف فيه اى في الدليل والمراد بالنظر الصحيح
ان يكون على الوجه الذي يكون ذلك الشيء دليلا عليه كالعالم مثلا يكون
دليلا على وجود الصانع اذا كان النظر فيه على وجه حدوثه واما اذا كان النظر فيه على
وجه الذي من اوجه فلا يكون دليلا على وجود الصانع الى العلم بمطلوب خبري اى متعلق
بنوع خبري بهذا القيد الامارة الى ان تفيد النظر لان العلم على ما فيه لا يتم ذلك ويمكن
حكم على الامر وقيل قول اي قول معقول ويجوز ان يراد به الملفوظ من حيث انه دال
عليه

وعلى الوجهين يكون أخص من جنسه ثم القول اسم لذات المركب فوصف بالمؤلف ليتعلق به قوله
بهذا القيد خرج القضية المركبة المسلمة بعكسها كقولنا كل انسان حيوان كل ادميا او موضوع
الى قضية واحدة لا قضيتان فان القضية العرف اسم للمركب الخبري وقولهم لا دميا
ليس بمركب خبري بل قيد للقضية السابقة ومثل ذا قضية اخرى وهذا معنى تركيبه من قضيتين
فلا نقض يستلزم لذاته قولا آخر احترز به عن الذاتية المعقول فانه المنطوق يطلق ذكره
على المعقول فان اطلاق صفة المدلول على الدال شائع فعلى الاول الدليل على وجود الصانع
هو العالم فهذا الحصر ممنوع بل التعريف الاول يعم ايضا للمقدمات التي بحيث اذا رتبت
يوصل الى المطلوب واما المقدمات المأخوذة مع الترتيب وهي خارجة عن الاول داخلة في الثاني
والثالث وعلى الثالث قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع واما قولهم اي قول الخ فهذا الدليل هو
الذي يلزم من العلم به اي بالدليل بلا نظر بل بديهة علية حصل الدليل من اقسام
النظر فلا ينتقض بقضية يستلزم عكسها العلم بشيء آخر فبيانه في اوفق لانه اخذ في هذا
التعريف اللزوم وفي التعريف الذي ذكره اخذ في التعريف الاول اخذ الايصال وهو لا
يستلزم اللزوم لان الاعم لا يستلزم الاخص ولانه يلزم في الدليل الثاني والثالث من
العلم به العلم بوجود الصانع وفي الدليل الاول لا يلزم بل يمكن وح يكون هذا التعريف
اوفق بالكل لا بالاول وقيل ان الاوجه فحينئذ ان هذا التعريف موافق للتعريف الاول
مع عناية قيد لان العلم بوجود العالم لا يستلزم العلم بوجود الصانع بل العلم بوجود
العالم بقيد حدوثه يستلزم بوجود الصانع فيمكن توفيقه مع الاول واما كونه اي

اي خبر الرسول موجب للعلم فالقطع بان من اظهر الله المعجزة على يده تصديقا لدعواه من ربه
لدعواه الرسالة كان صادقا فيما اتى به من الاحكام واذا كان صادقا يقع العلم
بمضمونه اي الاحكام قطعا فان قلت كيف القطع والدجال كاذب مع انه يحيي ويميت تخفيفا
وتخييلا كما ورد في الخبر [illegible] الصحيح قلت سنة الله تصديق من ادعى النبوة في العادة
بالكاذب حق فان سنة الله ابتلاء لقلوب عباده فلا ينافي حصول العلم القطعي العادي
كالقطع بان الطلق نار حارة مع تخلفه في نار نمرود واما انه اي العلم بخبر الرسول مستدلا لان
اي العلم بحكم المستدل لانه مستخرج منه انه خبر من ثبت رسالته التي يرجع الى ثبوت المعجزة وكل خبر من
شأنه اي كل خبر من ثبت رسالته بالمعجزات فهو صادق ومضمونه اي مضمون هذا الخبر واقع
فيكون خبر الرسول صادقا ومضمونه واقعا والعلم الثابت به اي بخبر الرسول يضاهي اي
يشابه العلم الثابت بالضرورة كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات في التيقن اي عدم
احتمال النقيض والثبات اي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فهو اي العلم الثابت
بخبر الرسول علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والا لكان جهلا او ظنا او تقليدا
اي وان لم يكن مطابقا لكان جهلا فلم يكن علما وان لم يكن جازما لكان ظنا فلم يشبه الضروريات
في الثبات لاحتمال الزوال بتشكيك المشكك فان قيل هذا اللفظ يحتمل ان يكون اشارة
الى العلم بمعنى الاعتقاد الجازم المطابق الخ ويحتمل ان يكون اشارة الى العلم بخبر الرسول
الذي يكون في المتواتر فقط فيرجع اي فيرجع خبر الرسول الى القسم الاول اي الخبر المتواتر حاصله
التشكيك ان نقول ان كون خبر الرسول مفيدا للعلم الاستدلالي انما يكون اذا تواتر كونه

خبر الرسول واما خبر المشهور وخبر الواحد فلا يكونان بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم فيكون
خبر الرسول الموجب للعلم قسما من الخبر المتواتر فلا يصح جعله قسيما في التقسيم المذكور والا يلزم ان
يكون قسم الشيء قسيما له وانه محال قلت ذكر الخبر ثم علم ان خبر الرسول بان سمع منه اي من
الرسول او تواتر عنه اي عن الرسول اي الكلام الذي جعله قسيما للمتواترات وهو خبر
الرسول مطلقا كان بالتواتر او بالسمع او بالالهام او بالوحي فيكون خبر الرسول اعم من
الخبر المتواتر فلا يرجع اليه لان الاعم لا يرجع الى الاخص بل العكس فان قلت فعلى هذا يكون الاعم
قسيما للاخص وهو ايضا محال لاستلزام ان يكون قسم الشيء قسيما له قلت لا نم كون قسم الشيء قسيما
دائما يلزم ذلك ان لو كان خبر الرسول اعم من الخبر المتواتر مطلقا وليس كذلك بل بينهما عموم وخصوص
من وجه لوجودهما معا في الخبر المتواتر الذي كان صادرا من الرسول ووجود خبر الرسول
في الخبر المتواتر الصادر من غير الرسول ووجود خبر الرسول دون الخبر المتواتر وخبر الرسول
انقسام الجسم الى الحيوان والابيض فكما ان هذا الانقسام جائز فكذا الانقسام الاول وفي
ذلك كثير اخبر النبي عم في ذوي بابا او لسمه الله بانه خبر الرسول وانطا ان الاولى واخذ في التسامح
من الرسول ان امكن اي امكن العلم بانه خبر الرسول واما الخبر الواحد هذا جواب ما يقال وهو
انه خبر الرسول يوجب العلم فلزم ان يكون خبر الواحد يفيد العلم مع انه ليس كذلك فاجاب لم يفيد
العلم لعروض الشبهة حتى لو انتفى ذلك العارض حصل القطع بمضمونه ان كان حكما شرعيا
لانه وحي يوحى وان كان من الامور الدنيوية قيل لا يفيد القطع في كونه خبر الواحد خبر
الرسول فان قيل فاي خبر الرسول متواترا او مسموعا من نفس رسول الله كان العلم الحاصل

الحاصل به ضروريا في مساواة الضرورة في حكم سائر المتواترات والحسيات كالمستدل فلا يقبل العلم
الضروري منه المتواتر عن الرسول هو العلم بكونه خبر الرسول لان هذا المفيد اي العلم بكونه خبر الرسول
تواتر الاخبار به بخلاف التواتر بوجود مكة وبغداد فان الذي تواتر هو وجود مكة او وجود
بغداد لا كونه خبرا قطعيا فان قيل لم لا يكون مضمون التواتر بخبر الرسول استدلاليا ولم يكن مضمون
الخبر عنه عم كذلك قلت لان مضمون خبر الرسول يرجع الى المعاد والغائبات ومضمون خبر غيره عم
يرجع الى المشاهدات في المسموع معطوف على المتواتر اي العلم الضروري في المسموع منه اي من الرسول
انه هو او ذي الالف او وكونه اي الالفاظ كلام الرسول وكالمستدل لانه هو العلم بمضمونه
اي خبر الرسول وبنبوته مستدل قيل لم ان المراد من العلم الاستدلالي في قوله وهو يوجب العلم
الاستدلالي هو العلم بمضمونه لا العلم بالنبي او وكونه كلام الرسول لان هذا ضروري الحصول
مثلا قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر علم بالتواتر انه خبر الرسول وهو ضروري
ثم علم منه انه يجب ان يكون البينة على المدعي وهو المستدل لانه اي مستفاد منه بترتيب المقدمتين
قلت اعني هذا خبر الرسول ولكن ما هو خبر الرسول فمضمونه حق لما ثبت صدقه بدلالة المعجزة فان
الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين بل قد يكون خبر الله او خبر الملك او خبر اهل الاجماع
او الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدوم زيد عند شايع قومه او ارتفاع التضاغن
داخل في الاولين قلنا المراد بالخبر الصادق خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا مع
الخبر البديهي الذي نبه عليه بالاخبار مع قطع النظر عن التواتر المفيد لليقين فخرج
الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب الخ بدلالة العقل فخبر الله تع او خبر الملك انما يكون

للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم اي عامة الخلق من جهة الرسول عليه السلام بحكم خبر الرسول
وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر خبر ثابت على النسبة صحيح على سبيل الاتفاق اصله احاد وفرعه
متواتر أو خبر اهل الاجماع كذلك لان اصله احاد تفيد الظن وفرعه مجمع عليه يفيد القطع فخبر
اهل الاجماع ليس خارجا عن هذين النوعين فيكون خبرا يكون سببا للعلم لعامة الخلق وانما قال
في حكم المتواتر ولم يقل المتواتر يستعمل في الحسيات وليس كذلك الاجماع واما من حيث الاتفاق
شبيه بالمتواتر وقيل لان العلم الحاصل في الاجماع لمستند لا ثبات وفي المتواتر ضروري وقد يجاب بانه
اي خبر اهل الاجماع لا يفيد بمجرده بل بالنظر في الادلة الدالة على كون الاجماع حجة كقوله عليه السلام لا
يجتمع امتي على الضلالة قلنا فكذلك خبر الرسول يعني ان خبر الرسول لم يكن سببا لعامة الخلق
بمجرد كونه خبرا بل يكون سببا لعامة الخلق بكونه خبر الرسول ولهذا اي لاجل ان خبر الرسول وخبر اهل
الاجماع لا يفيد بمجرده بل جعل خبر الرسول لمستند لا ثبات يعني ان الشارح رحمه الله قد اجاب عن نظر اهل
الاجماع بانه داخل في حكم المتواتر وقوله وقد يجاب اشارة الى جواب آخر من هذا السؤال اورد
النوعين كتبهم وهو غير مرضي عند الشارح وحاصل هذا الجواب ان لنا منع الحصر الذي
يفيد العلم بمجرده وكونه خبر الرسول قطع النظر من القرائن لا يفيد وخبر اهل الاجماع ليس كذلك
لان كونه مفيدا للعلم بالنظر الى الادلة في خروجه من النوعين لا يفيد وقد نظر فيه الشارح وقال
فعلى هذا ينبغي ان يكون خبر الرسول ايضا خارجا عن مبحثنا لان افادته العلم ايضا
انما يستفاد من المعجزة التي هي دليل صدق الرسول فيكون اخذ احدهما دون الآخر
ترجيحا بلا مرجح وانت تعلم ان كونهما مفيدا للعلم بالواسطة الآلة واسطة خبر

خبر الرسول لازم له غير منفك عنه فلهذا عد من قبيل الاخبار المفيدة بنفسه بخلاف الواسطة
ثم قلنا الادلة الدالة على كون الاجماع لازمة ايضا والالم يكن دليلا عليه وذهولنا عن
الادلة لكسل لنا لم ولا ينفك ذلك واما العقل فهو قوة للنفس ان لطفة اي العقل المتهيئ بالقوة
النظرية واما قولهم العقل بالملكة والهيولاني وغيرهما فالمراد به مرتبة القوة النظرية
وليس العقل فيها بمعنى آخر لما تقدم فان تقييد الحيوان بالمقصود لا يجعله معنى مختلفا
وقد يطلق العقل في اصطلاح الحكماء على العقول العشرة التي هي مبادي الافلاك
والعناصر في زعمهم وهي ليست بمراد هاهنا بها تستعد اي تستعد النفس بهذه القوة للعلوم
والادراكات اي العقليات والحسيات وبه يخرج الحواس فان النفس بها وانما جعل العقل هنا
سبب الادراك وقد جعله قبل بمعنى الادراك حيث قال ان كان آلة غير المدرك فالحواس وان
فالعقل لان العقل صفة النفس منشأ الادراكات ويصح نسبة الشيء الى منشائه كما يقال
قد رزق العبادة موجبة للسعادة ومؤثرة فيها مع ان الباري هو المؤثر بقدرته وهو المعنى بقوله
غريزة اي طبيعة يتبعها اي الغريزة العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وقيل جوهر
بها الغائبات بالوسائط الى او بالوسائط الدلائل في التصديقات والتعريف في التصور
بالغيبيات المجهولات التصورية والتصديقية والمحسوسات بالمشاهدة والعقل بهذا المعنى
هي النفس الانسانية وفيه اشارة الى انه على التفسير الاول عرض وان امكن حمل القوة
على الجوهر كالصورة النوعية اختلف في ان النفس الانسانية جوهر مجرد جسماني او عرض
ذهبت الفلاسفة الى انه جوهر مجرد ووافقهم الامام الغزالي وجمع من الصوفية المكاشفين

والمنكرون لحجية فطوائف منها ما نقله في المواقف بقوله ليعرف بها الغائب فان قلت
(اي العقل) العقل الجوهر بمعنى المجرد فكيف جعله سبب الادراك قلت العقل بمنزلة الصورة
النوعية للانسان المركب منه ومن البدن ونوع تركيبا اعتباريا فيصح جعله سببا لادراك
الانسان وهذا الحكم بخلاف الذي هو سبب صورتها النوعية فلو اي العقل سبب للعلم
ايضا اي اي ان الحواس السليمة والخبر الصادق سبب للعلم كذلك العقل سبب للعلم صرح اي
المصنف بذلك اي سبب العلم لما فيه اي في كون العقل سبب العلم من خلاف التمنية في جميع النظر بانه
اختلفوا في ان النظر الصحيح من العقل باعتبار المادة والصورة هل يكون سببا
للعلم او لا يكون فذهب جمهور العلماء من اهل الحق وغيرهم انه يفيد العلم وقال التمنية
وهم قوم من عبدة الاصنام قائلون بالتناسخ وهو انتقال الروح من بدن الى بدن
آخر انه لا يفيد ذلك النظر اصلا لا في الالهيات ولا في غيرها من العلوم الهندسية والحساب
والرياضية وغيرها واستدل الجمهور على انه يفيد العلم في جميع العلوم بان قالوا ان قولنا
العالم حادث وكل حادث يحتاج الى المؤثر يفيد العلم بان العالم يحتاج الى المؤثر واستدل
التمنية على انه لا يفيد العلم بان المقدمتين معا لا يجتمعان لانا متى توجهنا الى الحكم مفصلا واستنع
من التوجه الى الحكم الآخر بالوجدان وحينئذ لم يوجب نظر مفيد للعلم اذ المقدمة لو صح
لا تفيد العلم اتفاقا في صحة النظر ان يكون المادة والصورة صحيحا اما صحة المادة فهو ان
(ايضا) يكون المذكور في موضع الجنس مثلا جنسا قريبا لا عرضا عاما وان يكون المذكور في موضع
الفصل فصلا لا خاصة هذا في التصورات واما في التصديقات فهو ان يكون القضايا في (الدليل) لدليل

القضايا في الدليل مناسبة للمطلوب صادقة اما قطعا او ظنا او تسليما واما صحة الصورة
فهو ان يوجد جميع الشرائط المعتبرة في المقدمات فان فسد احدهما او كلاهما فسد النظر لان
انتفاء احد اجزاء الشيء او انتفاء كل الاجزاء يوجب انتفاء الكل فلا يفيد العلم لعدم صحته
وبعض الفلاسفة يعني يقولون ... العقل ليس سببا للعلم في الالهيات بناء على كثرة
(دون الهندسية) الاختلاف وتناقض الآراء وهم عن ارسطو لا يتيقن في المباحث الالهية بل غايته الاخذ
(جمع رأي) بالاولى وقالت طائفة النظر لا يفيد معرفة الله بلا معلم من شيء الى ترتيب المقدمات
من عند الله بالوحي او بكمال عقل لان العلوم الضعيفة كالصرف والنحو لا يستغني عن
معلم فكيف العلم الالهي الذي هو اصعب العلوم الابدي ان عقول الانسان قد اختلف فيها
على آراء واحدها يجب محل الاحتمال والبواقي مخطئ قطعا فهذا اقرب الاشياء في
ظنك بالابعد اجيب بان الاحتياج الى المعلم بمعنى الغير مسلم واما الامتناع فلا قيل اذا
بلغ العقل الى حد كان اكثر تامله مخطئا ثم يكون طريق العلم وان اصاب البعض
فلذا افترق فرق الصلاحية من اهل النظر الى ثلث وسبعين كلهم في النار الا واحدة كما
نطق به الخبر الصحيح والجواب ان ذكرها اي كثرة الاختلاف وتناقض الآراء في النظر
(اي في ان النظر) فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيدا للعلم على ان ما ذكرتم من ان نظر العقل في
(اي بان يقال ان نظر العقل ليس بمفيد) الالهيات ليس بمفيد لكثرة الاختلاف في سنده لان بنظر العقل فيه اي فيما ذكرتم انما
ما تعين فيتناقض هذا اذا ارادوا اليقين في دعواهم اما اذا ارادوا التشكيك فلم
(كلامهم) انه يقولوا نظرنا يفيد النظر لعدم افادة النظر للعلم اليقين حتى تناقض فان ذلك

اي آراء تحكم به بعض الفلاسفة معارضة للفاسد بالفاسد وهو كون النظر الصحيح مفيدا
للعلم اي سببا له بالفاسد وهو كثرة الاختلاف وتناقض الآراء قلنا اما ان يفيد شيئا
فلا يكون فاسدا او لا يفيد فلا يكون معارضة لعدم افادة المنع فثبت ان النظر الصحيح
مفيد للعلم فان قيل كون النظر مفيد العلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما في قولنا
شبهة اخرى للسمنية
الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا لزم اثبات النظر بالنظر وانه دور وحاصل هذا السؤال
ان يقال من جانب السمنية وبعض الفلاسفة ان قولكم نظر العقل يفيد العلم قضية حملية
فلا يخ اما ان يكون ضرورية او نظرية وذلك بقسميه بط وكذا المقدم اما بطلان القسم الاول
منه اي فلانه لو كان ضروريا لما كان مختلفا فيه بين العقلاء واللازم بط لانهم اختلفوا
فيه واما بطلان القسم الثاني فلانه يلزم منه اثبات النظر بالنظر وهو دور لانه محتاج
الى نظر جزئي يفيد العلم بوجود النظر الجزئي محتاج الى كون النظر من العقل يفيد العلم
فيلزم الدور لان كل واحد منهما محتاج الى الآخر وهو الدور المحال لاستلزامه توقف الشيء
على نفسه ووجوده قبل حصوله وانه مح فلا يكون النظر من العقل مفيدا للعلم قلنا ضروريته
قد يقع فيه خلاف اما عنادا او لقصور في الادراك فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة
اي هذا اشارة الى الجواب باختيار القسم الاول
الفطرة الخلقة القابلة لقبول الدين الحق خلافا للمعتزلة باتفاق من العقلاء اي عقلاء
اهل السنة والجماعة لان من الآحاد اي من الافراد المتصادقة في العقل وشاهد من الاخبار
كقوله عم في حق النساء هن ناقصات العقل والدين فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان
اي جعل الله شهادة امرأتين شهادة واحد من الرجال وليس ذلك الا لنقصان الادراك والعقل

والعقل

العقل والضبط اي اجاب الامام في الدين الرازي باختيار القسم الاول من الترديد وهو
ان ضروريته فقوله لو كان ضروريا لما كان مختلفا فيه قلنا لا نم وكيف لا فقد يختلف فيه لعناد
وعنادا او النظري فقد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير
اي باثبات ذلك القول بالنظر
اي العالم حادث بنظر
وكل متغير حادث هذا النظر المخصوص يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة ولذلك
اي كونه مفيدا للعلم لخصوصيته هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر
اي شرائط افادته
صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم لا شبهة فيه فانا اذا علمنا لزوم شيء لشيء وعلمنا وجود
اي في كونه مفيدا للعلم
الملزوم او عدم اللازم علمنا من الاول وجود اللازم ومن ذلك عدم الملزوم وانى فال
قد يثبت بالمغالطة فعاد الدليل جزئية الحكم لانه كثيرا ما يثبت بالنظر غير المخصوص لمن يثبت بعض
الاشياء بادلة كثيرة بل باية دليل كان فيقال عند هذا قد يثبت بالنظر لانه عام يشمل
الكل وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب اي اجاب عنه امام
الحرمين باختيار القسم الثاني من الترديد وهو انه نظرية فقولكم لو كان نظريا لزم اثبات النظر
اي كون النظر مفيدا للعلم
بالنظر وانه دور قلنا لا نم ذلك لانا نثبت القضية الكلية او القضية المهملة بالقضية الشخصية
معلومة بالضرورة فيكون تلك القضية الكلية او المهملة متوقفة على تلك القضية الشخصية
المعلومة بالضرورة ولا يكون القضية الشخصية متوقفة على تلك القضية الكلية او المهملة
من غير اعتبار كونه نظرا او غير اعتبار ثبوت مفهوم النظر فلا يلزم دور فيصح قولهم
النظر الصحيح من العقل مفيد صحيح وما ثبت منه اي من العلم الثابت بالعقل بالبداهة
اي بادنى التوجه من غير احتياج الى تفكر فهو ضروري كالعلم بان كل الشيء اعظم من جزئه
اي ما ثبت منه

فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شيء ومن توقف فيه حيث زعم ان
جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون اعظم فهو لا يتوقف على شيء ومن لم يتوقف فهو بتصور
معنى الكل والجزء الكل انما يكون كلا مع ذكر العضو لا بدونه فلا يتصور الاعظمية والجزئية
حاشية كتب الشيخ منه ومن غيره وما يثبت بالمستدل اي بالنظر في الدليل سواء كان من العلة
من العلة على المدلول كما اذا رأينا نارا فعلم ان لها دخانا او من المعلول على العلة على عكس
الى ما اذا رأينا دخانا فعلم ان هناك نارا وقد يخص الاول باسم التعليل وذلك بالمستدل لانه يعد
اكتسابي اي حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب اي استعمال الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في
المقدمات في المستدل لاني والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فالاكتسابي هنا
شرع في بيان النسب اعم من المستدل لاني لانه اي المستدل لاني الذي يحصل بالنظر في الدليل
وكل مستدل لاني اكتسابي ولا عكس اي ليس كل اكتسابي مستدلا لانيا لا يتناول الحاصل بالقصد
والاختيار من الاكتسابي بدون المستدل لاني واما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتساب
ويفسر اي الضروري بما لا يكون تحصيله مقدورا اي مقدورا للمخلوق اي يكون حا
من غير اختيار لانه حينئذ يكون غير حاصل بالكسب وقد يقال في مقابلة المستدل لاني ويفسر بما
حصل بدون فكر ونظر في دليل كالعلم الحاصل بالحواس فهو ضروري الضروري المقابل
للاكتسابي اخص من الضروري المقابل للمستدل لاني لان الاكتسابي اعم من المستدل لاني ونقيض
من شيء مطلقا اخص من نقيض الاخص بيانه ذكرت الضرورة المقابلة للاكتسابية
هو الذي يكون حصوله بدون مباشرة الاسباب بالاختيار ويكون بمحض خلق الله والضروري

والضرورية المقابلة للمستدل لاني هو الذي يكون حصوله بلا نظر وفكر سواء كان بمجرد خلق
الله او بمباشرة الاسباب بالاختيار فيكون الضروري بهذا المعنى متناولا للاكتسابي و
الضروري المقابل للاكتسابي بخلاف الضروري المقابل للاكتسابي فانه لا يتناول الاكتسابي
لان الشيء لا يتناول نقيضه ولا المستدل لاني ايضا لان مباين الاعم مباين الاخص
فيكون الضروري المقابل للاكتسابي اخص من الضروري المقابل للمستدل لاني لان كل
ضروري بالمعنى الاول هو الضروري بالمعنى الثاني من غير عكس كلي هو بيان النسبة بين
غير الاكتسابي وغير المستدل لاني وبين نقيضيهما واما النسبة بين الاكتسابي والضروري
المقابل له فمباينة كلية ايضا واما النسبة بين المستدل لاني وبين الضروري المقابل للاكتسابي
اعم من المستدل لاني والضروري المقابل للاكتسابي مباين له فيكون مباينا للمستدل لاني لان
مباين الاعم مباين الاخص والا لزم وجود الاخص بدون الاعم وانه محال واما النسبة
بين الضروري المقابل للمستدل لاني لا يتناول نقيضه لان الشيء لا يتناول نقيض نفسه فمعا
اي من كون الضروري معنى لانه مقابلة الاكتسابي تارة وفي مقابلة المستدل لاني اخرى جعله
بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اي حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم
ضروريا اي حاصلا بدون المستدل لاني فظهر انه لا تناقض في كلام صاحب البداية بيان لزوم
التناقض كلام صاحب البداية حيث جعل الضرورة قسيم الاكتسابي في التقسيم الاول وقسيم
المستدل لاني في التقسيم الثاني واطلاق الضروري في التقسيم الثاني هو الذي حصوله بلا نظر
وفكر سواء كان بمجرد خلق الله او بمباشرة الاسباب بالاختيار فيكون الضروري بهذا المعنى

هنا ولا للاكتسابية والضرورية المقابل للاكتسابية وما هذا الا تناقض ووجه دفعه ان الضرورية
في التقسيم الاول يكون في مقابلة الاعم وهو الاكتسابية وفي التقسيم الثاني يكون الضرورية
في مقابلة الاخص لا فيكون بين الضرورتين مغايرة فينبغي ان لا يكون بين الكلامين
تناقض لان التناقض يقتضي ان يكون مورد الايجاب والسلب متحدا اجيب قال اي
صاحب البداية ان العلم الحاصل نوعان ضرورية وهو ما يحدثه الله في نفس العبد
بغير كسبه واختياره الضرورات راجعة الى العبد كالعلم بوجوده اي العبد وتغير احواله
واكتسابي وهو ما يحدثه الله تعالى اليه اي عائده الى ما في نفس العبد بواسطة كسب العبد
وهو مباشرة اسبابه اي العبد واسبابه ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل
ثم قال اي صاحب البداية والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري يحصل باول النظر من
غير تفكر كالعلم بان الكل اعظم من اجزائه مع ان طرفي هذه القضية كلية لكن التصديق
عبارة عن الحكم والحكم مستغنيا في ذاته عن النظر لكن بديهيا واختلاف نقيضه لانه
لم يتوقف في ذاته على نظر واما توقفه على النظر في اطرافه فذلك توقف بالواسطة وهو
لا ينافي البداهة واستدلالي يحتاج فيه الى تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان
والالهام المفسر بالقاء معنى في القلب القلب لحم صنوبري الشكل هو لطيفة من جميع
اعضاء البدن خلقه في وسطه منبع الحياة الحيوانية بطريق الفيض اي بالاكتساب المعنى
العلم وهو صفة في الشيء لا بارادة ولا بشائبة غرض ولا مع كراهة وكلفة
وقال بعضهم الالهام لا يكون الا بالخير ويرد عليه قوله تعالى فالهمها فجورها وتقواها

وتقويها ولغوا الطلقة ان رجع ولم يتعين اعلم ان العلم قد يحصل بالقذف في القلب
مباشرة الاسباب كما ان موسى يقذف موسى في التابوت بمحاذاة وقد كان يحصل
في المنام كما ان لابراهيم عم بذبح ولده وقد يحصل بواسطة الملك والمعلوم من
الكشاف في تفسير قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله ان الكل يسمى وحيا ويختص الاول
بالالهام ايضا فهذا هو المراد هنا قال حجة الاسلام العلم الحاصل بلا دليل يسمى الهاما
وذلك اما بمشاهدة الملك الملقي فيسمى وحيا ويختص به الانبياء او بلا مشاهدة الملك
ويختص بالاولياء ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق فالالهام ليس بحجة
عند الجمهور لا عند المتصوفة بخلاف الالهام الحاصل من الرسول عم فانه حجة عند الكل
والدليل على ان الالهام ليس سببا للمعرفة صحة الاديان والمذاهب ان كل احد يدعي
ان الهمه صحة قوله نفسه وفساد قول خصمه فيؤدي الى القول بصحة الاديان المتنافية
او تعال في اظهار خطائهم في الحاصل ان الالهام لا يكون دليل صحة الاديان والمذاهب
فان صح الالهام هذا ثبت ان الالهام ليس بدليل الصحة فان قيل يصح فكذلك لانه اذا لم
يكن بعض الالهام صحيحا لم يكن القول بصحة كل الالهام على الاطلاق ما لم يقم الدليل
على صحته فصار المرجع هو الدليل لا الالهام ومثل هذا السند اضحى ثابتا على المعتزلة
في قولهم كل مجتهد مصيب يرد به الاعتراض على حصر الاسباب الثلثة لان الاولى ان
يقول اسباب العلم بالشيء وجه الاولوية هو ان المص عقب بيان اسباب العلم لا في عقد بيان
اسباب المعرفة الا ان ادعى المص التنبيه بذلك اي بذكر المعرفة على ان مرادنا بالعلم والمعرفة

قال

ولهذا اصطلح البعض من تخصيص العلم بالمركبات او الكليات والمعرفة بالبسائط
او الجزئيات بخلاف العلم والمعرفة مترادفان عند اهل السنة والجماعة خلافاً للفلاسفة
فانهم فرقوا بين المعرفة والعلم وقالوا ان العلم عبارة عن ادراك المركب والمعرفة
عبارة عن ادراك البسيط ولاجل ذلك يقال عرفت الله ولا يقال علمت الله وان العلم
عبارة عن ادراك الكلي والمعرفة عبارة عن ادراك الجزئي ولاجل ذلك يقال عرفت
زيداً ولا يقال علمته ويقال علمت انساناً ولا يقال عرفته او ان العلم عبارة عن
التصديق بالشيء سواء كان ذلك الشيء مركباً او بسيطاً وسواء كان كلياً او جزئياً ولا
لاجل ذلك يقال عرفته فيما او ان المعرفة عبارة عن الادراك الذي بعد الجهل
والعلم عبارة عن الادراك مطلقاً سواء كان قبل الجهل او بعده ولاجل ذلك لا يقال
الله عارف بل يقال الله عالم الا ان تخصيص الصحة بالذكر لما ان وجه لانه يوهم من عدم
كون الالهام سبباً لمعرفة صحة الشيء كونه سبباً لفساد الشيء او معرفة الشيء نفسه والمط
ان الالهام ليس سبباً للمعرفة مطلقاً سواء كان لصحة الشيء او لفساده اجيب بان الصحة
بمعنى الثبوت اذ كثيراً ما يستعمل فيه كما قد صح عند الناس ان فلاناً عاشق اي ثبت الان
ان الشيء عوض من المضاف اليه فيكون معنى الالهام ليس من اسباب معرفة ثبوت شيء
من الاحكام سواء كان حكماً بالصحة او بالفساد فقيل لا حاجة الى زيادة الصحة ثم الظا
انه ان او الالهام ليس سبباً يحصل به اي بالالهام العلم لعامة الخلق ويصلح للالزام على
الغير معطوف على يحصل اي ليس سبباً يصلح للالزام على الغير قوله ثم الظاهر جواب سائل

جواب ما يقال وهو ان يقال لا نم ان الالهام ليس سبباً للعلم فانه قد يحصل به العلم
لبعض افراد البشر كالاولياء فيكون حصر اسباب العلم في الثلثة المذكورة باطلاً فاجاب عنه بقوله
ثم الظاهر انه اراد حاصله ان يقال لم يرد المص بقوله ان الالهام ليس سبباً للعلم اصلاً
حتى يرد ما ذكرتم بل ان اراد به ليس سبباً للعلم بالنسبة الى عامة الخلق فلا يرد ما ذكرتم قوله
اي وان لم يرد انه ليس سبباً يحصل به العلم لعامة الخلق فلا شك انه قد يحصل به العلم وقد
ورد به اي بالعلم في الخبر وحكي عن كثير من السلف كالالهام لابراهيم عم بذبح اسمعيل عم
واما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد معنى التقليد قبول قول الغير بلا دليل فقد يفيدان
ان الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال بتشكيك المشكك فكانه اراد به ما يشملهما
اي الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال والا اي وان لم يرد بالعلم ما يشملهما
فلا وجه لحصر الاسباب في الثلثة قوله خبر الواحد جواب ما يقال وهو ان يقال ان حصر اسباب
العلم في الثلثة ممنوع فان خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد وهو الذي امكنه ان يستخرج من
القرآن والحديث مسائل فقهية كابي حنيفة وابي يوسف والامام محمد والشافعي ومالك وزفر
وغيرهم من المجتهدين رحمهم الله يفيدان العلم مع انهما ليسا من الاسباب الثلثة فاجاب
عنه بقوله واما خبر الواحد العدل الخ حاصله انهما يفيدان الظن والاعتقاد الجازم الذي
يقبل الزوال بتشكيك المشكك والمراد من العلم عند اهل الحق هو الاعتقاد الجازم
الذي الثابت المطابق للواقع فلا يكون الظن والاعتقاد المذكور علماً عندهم فلا
يرد ما ذكرتم من النقض المذكور والعالم اسم للقدر المشترك بين اجناس ذوي العلم

عالم الانسان والملك والجن والنور المشترك عبارة عن المفهوم الكلي الذي ذكره الشا رح
بقي في ماسوى الله انواع او اجناس ما علم به الصانع فيصح اطلاقه على كل واحد منها وعلى المجمو عها
وقيل اسم للمجموع من ذوي العلم او المجموع ما علم به الصانع فيصح والحاصل ان العالم باعتبار
المعنى الاول كلي وباعتبار المعنى الثاني وهو قوله وقيل اسم لمجموع ذوي العلم الخ جزئي اعلم
انه لما ذكر ابتداء العلم ذكر بعض ما هو المقصود من ذكر تلك الاشياء وهو العلم بحدوث
العالم وهو اصل جميع العلوم الاسلامية وقانون الخ الاتي مبني لانه اذا لم يكن محدثا كان
قديما فلزم ان لا يكون متناهيا فلا في بعث وحشر ووعيد وارسال الرسول وانزال الكتاب
لعدم القيامة وعدم الفناء ولزم تكذيب الانبياء فلزم الكفر ولا يثبت شيء من الشرائع
والاسلام بدون ذلك واعلم ان الجسم يجب بالقسمة العقلية اما ان يكون محدث الذات
والصفات معا او قديم الذات والصفات معا او قديم الذات ومحدث الصفات او بالعكس
لكن القسم الرابع مما لا يقول به عاقل واما القسم الاول وهو ان يكون محدث الذات و
الصفات معا فهو قول جمهور المسلمين واليهود والنصارى واما القسم الثاني وهو ان
يكون قديم الذات والصفات معا فهو قول ارسطاطاليس ومن اهل الاسلام فهو قول
ابي علي وابي النصر الفارابي وزعم هؤلاء ان السموات قديمة بذواتها وصفاتها كالشكل
والمقدار وغير ذلك سوى الاوضاع والحركات الجزئية فان كل معينة مسبوقة باخرى
وكل وضع معين مسبوق باخر الى ما لا نهاية له فيكون الاوضاع قديمة بنوعها حادثة
بشخصها وكذا الحركات واما القسم الثالث فهو ان الاجسام قديمة بالذات حادثة با
لصفات

بالصفات فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطو بالزمان ثم اختلف هؤلاء في
تلك الذات التي هي اصل الاجسام ففرقة زعموا انها جسم وفرقة زعموا انها ليست بجسم ولا
جسماني والفرقة الاولى اختلفوا في ذلك الجسم فقيل كانت جوهرة فذابت بنظر الجبار
ثم صارت ماء وقيل ذلك الاصل ارض فحصل الماء من تلطيفه والهواء من تلطيف
والكثيف سهولة فتولد الاشياء فحصل النار من تلطيفه والماء والارض من تكثيفه
وقيل كانت نارا فحصل لطافتها وقوام المركبات واصل الحيات بها وهو مذهب احد الكونها
ماء وقيل قوال غير ذلك فمن رام تفصيلها فعليه بالمطولات اي ماسوى الله تعالى من
الموجودات مما يعلم به الصانع وذكر قبل العالم لانه علم على وجود الصانع فنشعب فيخص
العيني فتولدت الف فصار عالم الاجسام ولم يقل عالم الاعيان لانهم لم يعدوا الوجود
قوله اشارة الى عالم الاجسام اشارة الى ان العالم اسم جنس
المجرد من الاعيان ولو سلم لينبغي عالم المعقولات وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم
الحيوان اي غير ذلك كعالم الانسان وعالم الارواح وعالم العقل وعالم النفس ولانحال
عالم زيد وعمرو ولما من انه افراد العالم هي الاجسام فقط فخرج صفات الله تعالى لانها ليست
غير الذات ولو سلم انها غير الذات لم يكن من العالم لان العالم في الحقيقة اسم لما يستدل به على
الصانع لا انها ثبت علمنا بجميع اجزائه من السموات وما فيها اي في السموات والارض
قوله من السموات وما فيها والارض وما عليها
وما عليها محدث اي مخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا
هذا هو معنى الحدوث الزماني
للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها اي هيولاها التي هي محل لصورها
وصورها واشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط
عن الصورة الجسمية والنوعية

عن الصوري اي صورها الجسمية قديمة بالنوع لا بالشخص وصورها النوعية وهي
التي يمتاز بها بعض الاجسام عن بعض قديمة بجنسها لا بنوعها لان الصور النوعية لما كانت
مختلفة بالحقيقة وانها تختلف وتتبدل لم تكن قديمة بنوعها بل بجنسها وهو مطلق
الصور النوعية مطلقا اما الهيولى فقديمة بشخصها اذ لو كانت حادثة حدوثا زمانيا
لكان لها هيولى اخرى لما عرفت من ان كل حادث زماني فهو مسبوق بمادة فيلزم
التسلسل ثم المطلق القول بحدوثها سوى التي لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى
سبق العدم عليه هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لا نم ان الفلاسفة
ذهبوا الى قدم السموات والعناصر فانهم صرحوا بان العالم الذي هو ما سوى الله
من الموجودات حادث فكيف قالوا ان السموات والعناصر قديمة والحال انها من جملة
افراد العالم فاجاب الشارح الذي صلى عنه بقوله ثم المطلق الحدوث الى بيان هذا
الجواب مبني على بسط مقدمة وهي ان الحدوث يطلق على معان ثلثة الاول حدوث زماني وهو
ان يكون مسبوقا بالعدم كحدوث زيد وعمرو وغيرهما من افراد الانسان مثلا والمعنى
الثاني الذاتي وهو ان يكون وجود الشيء من الغير والمعنى الثالث وهو ان يكون ما مضى
من وجود الشيء اقل من ما مضى من وجود الآخر كوجود الابن مع وجود الاب وهذا المعنى
هو الحدوث الاضافي فالمعنى الاول اخص من المعنى الثاني لان كل مسبوق بالغير محتاج
الى الغير وليس كل محتاج الى الغير مسبوقا بالعدم كالعقول والنفوس القديمة عند
الفلاسفة والمعنى الاول والمعنى الثاني اعم من المعنى الثالث لان كل ما هو وجوده

مطلب بيان حدوث الزماني وحدوث الذاتي

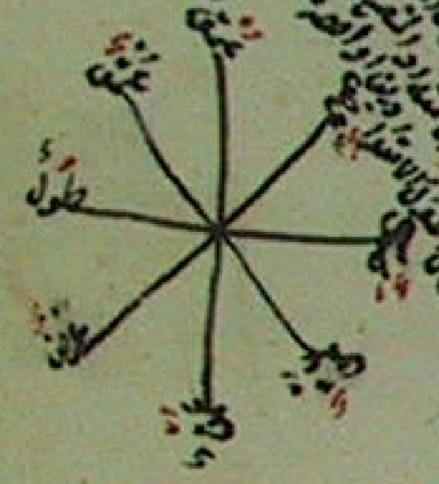
وجوده اقل من وجود الآخر يكون مسبوقا بالعدم ومحتاجا الى الغير وليس كل مسبوق
بالعدم او محتاج الى الغير اقل وجودا من الآخر فيكون المعنى الثالث اخص للمعنيين الاولين
وكذا القدم مقول بالاشتراك على ثلثة معان المعنى الاول هو القدم الزماني وهو ان
لا يكون وجود الشيء مسبوقا بالعدم والمعنى الثاني القدم الذاتي وهو ان لا يكون وجود
الشيء محتاجا الى الغير والمعنى الثالث القدم الاضافي وهو ان يكون ما مضى من وجود
الشيء اكثر من ما مضى من وجود الآخر كالاب والابن فالعالم بجميع اجزائه حادث حدوثا
ذاتيا عند اهل الحق وبعض الاجزاء حادث بالزمان كالحوادث اليومية وبعضها
حادث بالذات وقديم بالزمان عند الفلاسفة واذا تمهدت هذه المقدمة عندك
عرفت هذا الجواب بتمامه فان المراد بالقدم في قوله هيولى هو القدم الزماني
وبالحدوث في قوله ثم المطلق هو الحدوث الذاتي ولا منافاة بين القدم الزماني والحدوث
الذاتي عند الفلاسفة لانهما يجتمعان في العقول والنفوس القديمة عندهم والآخر عند
اهل السنة والجماعة الا ان الممكنات باسرها محدثة حدوثا زمانيا اشار الى دليل حدوث
العالم بقوله او هو اي العالم اعيان واعراض لانه ان قام بذاته فعين والا فعرض
وكل منها حادث كما سنبين ثم اعلم ان اهل العقل تنازعوا في وجود الاعراض
فقال قوم من المتكلمين والفلاسفة والمعتزلة ان الاعراض موجودة في الخارج فقال
ابن كيسان الاصم ان العالم كله جواهر ولا وجود للعرض اصلا فالحركة والبرودة
واللون والضوء وسائر الاعراض ليست اعراضا عنده بل هي جواهر ثم القائلون

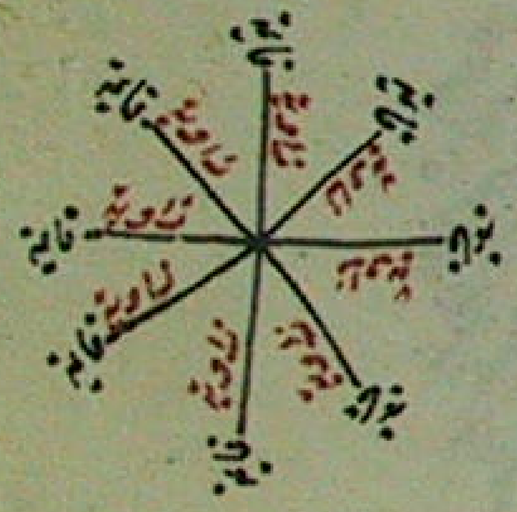
مطلب بيان قدم الزماني وقدم الذاتي

بوجود العرض اختلفوا في انه هل يجوز ان يقوم بنفسه ام لا فذهب قوم منهم الى انه لا يجوز
ان يقوم العرض بنفسه بل للعرض لا بد وان يكون قائما بالغير وذهب ابو الهذيل
ومن تابعه من البصريين الى انه يجوز ان يقوم العرض بنفسه كالارادة في العرض الحادث
لانه محل كالارادة الباري تعالى والدليل على ان العرض موجود وانه لا يجوز ان يقوم بنفسه
هو انا نجد كل الاعراض من الالوان والاضواء والاصوات والطعوم والروائح واللذ
والبرودة وغيرها ولا شك في انها مما لا يجوز قيامها بنفسها ولم يتعرض له المصنف لا الدليل
بحدوث العالم لان الكلام فيه اي في العرض طويل لا يليق بهذا المختصر كيف اي كيف يليق
وهو مقصور على المسائل دون الدلائل في الاعيان حال اي ممكن يكون له الوجود اما
قيام بذاته وانما فسر بالممكن احترازا عن الباري تعالى في تقريره وان كان قائما بذاته لكنه ليس ممكنا
بل واجبا بذاته تعالى فلا يكون جعله من اقسام العالم هذا اشارة الى الجواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال
ان لفظة ما عامة تتناول الممكن وغيره فلا يجوز ان يراد بها الممكن وان يكون الممكن تفسيرا له
لان ذكر العام وارادة الخاص من غير قرينة لا يجوز وما القرينة في هذا المقام فاجاب
الشارح عنه بقوله تعالى فيلزم جعله من اقسام العالم حاصله ان يقال ان ذكر العام وارادة الخاص
انما لا يجوز اذا لم يكن هناك قرينة حالية اي دالة وهي جعل المصنف الاعيان من اقسام العالم الحادث
الممكن بجميع اجزائه فيكون الاعيان حادثة لان حدوث المقسم يستلزم حدوث جميع الاقسام
ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه هذا بناء على انكار الجوهر المجرد غير تابع تحيزه
تحيز شيء آخر بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه اي محل العرض

اي محل العرض الذي يقومه ويحصله ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه
هو وجوده في الموضوع بخلاف وجود العين بل ان وجوده في الموضوع نسبة بينه وبين الموضوع
بخلاف وجوده في نفسه وفي الجواب بحث لانه مبني على عدم التغاير بين الوجودين في الاشارة الحسية
حاصله فقيل لا حاجة الى البناء فان قوله وجوده في الموضوع يحتمل معنيين احدهما ان يقصد به ان وجوده
الذي هو في الموضوع ظرف له هو موجود في نفسه الثاني ان يراد به نسبة الوجود الى الموضوع فيكون
الموضوع احد طرفي تلك النسبة لا ظرفا للموجود كما في الاول ولهذا يمتنع الانتقال عنه اي عن
الموضوع بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده اي في نفسه الجسم آخر ووجوده في الحيز آخر
ولهذا ينتقل عنه اي يجوز انتقاله عن حيز الى آخر اعلم ان العقلاء اتفقوا على ان الاعراض
لا ينتقل من محل الى محل آخر الا قوم من القدماء فانهم ذهبوا الى جواز انتقال الاعراض
من محالها الى محل آخر واستدلوا عليه بان الرائحة والضوء والصوت اعراض مع انها تنتقل
من محالها الى محل آخر ويمكن ان يجاب عنه بان الرائحة لا تنتقل بنفسها بل تنتقل مع محلها
الذي هو اجزاء لطيفة من ذي الرائحة في الهواء وان الضوء لا ينتقل من المحل بل يتكيف
محل بل المضيء بالضوء فيتوهم انه ينتقل والصوت يتكيف به الهواء ويتأدى الى ان يصل
الى الصماخ فاستدل الى ثلاثة بامتناع الانتقال بان يقولوا ان الانتقال هو حصول
شيء في حيز بعد ان كان حاصلا في حيز آخر وهذا المعنى لا يتحقق الا في المتحيز والعرض ليس بمتحيز
فلا يجوز الانتقال فيه قيل في هذا الاستدلال نظر فان التفسير المذكور للانتقال الجوهر من حيز
الى حيز آخر لا لانتقال العرض من محل الى محل آخر فان انتقاله منه اليه مفسر بان يقوم على

بمحلٍ بعد قيامه بمحلٍ آخر وليس هذا مما لا يتصور في العرض بل لا بد لنفيه من دليل واكثر دليل
عليه ان يقال لما كان وجود العرض في نفسه هو وجوده في موضوعه فلو انتقل العرض لم يتصور انتقاله
مع وجوده لان العرض عند الانتقال عن ذلك الموضوع كان معدوما والمعدوم لا ينتقل و
وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته استغناؤه في الماهية عما يقوم الشيء عن محل يقوم به
يحصل الشيء سواء كان متحيزا اي جسما او جزءا متحيزا كالجواهر والصورة عندهم جوهر قائم بذاته
مع كونها حالة في الهيولى لان الهيولى لا تقوم بها بل بالعكس ومعنى قيام شيء بشيء آخر اختصاصه
به اي اختصاص الشيء بشيء آخر يجب بحيث الاول نعتا والثاني منعوتا سواء كان متحيزا كما في
سواد الجسم او لا كما في صفات الباري عز اسمه اي الصفات الثبوتية الحقيقية لانهم لا يقولون
بها والفرق بين قيام الشيء بذاته عند المتكلمين وبينه عند الفلاسفة اي قيام الشيء بذاته
عند المتكلمين اخص منه عند الفلاسفة فان القائم بذاته عند المتكلمين لا بد وان يكون متحيزا
فلا يتناول الباري تعالى والعقول والنفوس المجردة عن المادة اما القائم بغيره فهو عند المتكلمين
فلا يتناول صفات الباري تعالى فانها قائمة بذات الله تعالى مع امتناع تحيزه وعند الفلاسفة يتناولها
لانهم لم يشترطوا التحيز في التعريف فعلم من هذا ان صفات الباري تعالى ليست بجواهر ولا اعراض
عند المتكلمين لانها ليست متحيزة بنفسها ولا بحيزها تابعا لتحيز شيء آخر فيكون واسطة
وهو اما حال قيامه بذاته من العالم اعلم ان الجواهر منحصرة في خمسة عند المتكلمين لانه ان لم يقبل
القسمة بوجه ما فهو الجوهر الفرد وان قبلها فهو الجسم والكل او جوهر احد هذه منحصرة في
عند الحكماء فاقسام الجواهر الهيولى والصورة والجسم والنفس والعقل وذلك ان الجواهر





الجواهر لا يخلو اما ان يكون محلا او لا والاول الهيولى والثاني اما ان يكون حالا في المحل او لا والاول
الصورة والثاني لا يخلو اما ان يكون مركبا من المحل والحال اعني الهيولى والصورة او لا والاول
الجسم والثاني المفارق وهو لا يخلو اما ان يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف او لا والاول
النفس الانسانية ان تعلق بالابدان والفلكية ان تعلق بالفلك والثاني العقل اما ما يتركب من
جزءين فصاعدا المراد هنا بيان ان ما يتركب للجسم وهو عند الحنفية والاشاعرة فوق فصاعدا
نصب على الحال اي زاد الجزء على اثنين صاعدا وعند البعض اي المعتزلة وبعض مشايخ
الحنفية لا بد من ثلثة اجزاء ليتحقق الابعاد الثلثة اعني الطول والعرض والعمق التعليمي
يكون بين النهايتين والنهاية ما به ينتهي الشيء ذا الكمية الا حيث لا يوجد وراء شيء منه
وعند البعض وهو ابو علي الجبائي من ثمانية اجزاء بان يوضع جزءان فيحصل الطول وجزءان
على جنبيه فيحصل العرض واربعة فوقها فيحصل العمق ليتحقق تقاطع الابعاد على زوايا قائمة
والمعنى انه جوهر يمكن ان يفرض فيه بعد كيف اتفق ثم يفرض فيه بعد آخر متقاطع للاول
على زوايا قائمة ثم يفرض فيه بعد ثالث متقاطع لهما على قائمة ايضا ومعنى الزوايا القائمة
انه قام خط على خط عمودا عليه لا يميل الى احد الطرفين اصلا حدثت من جنبيه متساويان
يقال للكل منهما قائمة هكذا فان كان مائلا الى احد الطرفين كان احد الزاويتين صغرى
ويسمى الحادة والاخرى كبرى ويسمى المنفرجة هكذا وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى
الاصطلاح حتى لا يدفع بان لكل ان يصطلح على ما يشاء اي ليس النزاع المذكور بين الفريقين بانه مركب من
اجزاء نزاعا لفظيا وهو ان يكون مراد كل واحد من الخصمين غير مراد الآخر في

المتكلمون القرآن غير مخلوق اي غير حادث فارادوا به الكلام النفسي القائم بذات الله تعالى
والمعتزلة قالوا انه مخلوق اي حادث فارادوا به الكلام اللفظي من الحروف وهذا النزاع
انما يكون في اللفظ دون المعنى لان المتكلمين قائلون بان الكلام اللفظي حادث مخلوق
والمعتزلة قائلون بان الكلام النفسي غير مخلوق وغير حادث والنزاع المعنوي هو ان
يكون في المعنى كما قال المتكلمون العالم عبارة عما سوى الله تعالى حادث بجميع اجزائه وقال الحكماء
ان العالم هو الذي عبارة عما سوى الله تعالى ليس بحادث بجميع اجزائه فان هذا النزاع
نزاع معنوي بل هو نزاع اي اذا عين معنى الجسم ثم اختلف في انه يتحقق بالجزئين او بالاكثر
او لا فتعلق بالتركيب
او باقل كان نزاعا معنويا واما اذا لم يتعين فيفسره احد بمعنى والاخر بمعنى آخر كان نزاعا
في التسمية واللغة اصطلاحا من نوع ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفي فيه
التركيب من جزئين ام لا يشير الى ان الجسم معنى معينا اختلف في تحققه احتج الاولون اي
من قال يكفي في التركيب من جزئين بانه يقال لاحد الجسمين اذا زيد عليه جزء يرجع لاحد
الجسمين جزء واحد وانه اجسم من الاخر ان مع اسمه وخبره في موضع نصب مفعول يقال فلو
لا ان مجرد التركيب كاف في الجسم لما كان في زيادة الجزء زيادة في الجسمية لما كان صح انه بمجرد
زيادة الجزء الواحد فثبت ان مجرد التركيب كاف في الجسمية وان التركيب حاصل من جزئين
وهو المط قال اهل السنة والجماعة في تعريف الجسم هو متحيز قابل للقسمة فعلى هذا يكون
المركب من جوهرين فردين جسما عندهم وفي المعتقدون بانه جوهر ذو ابعاد ثلثة اي
الطول والعرض والعمق فعلى هذا لابد من ثلثة اجزاء ليتحقق الابعاد وقال المعتزلة

المعتزلة انه متحيز ذو ابعاد ثلثة وزعموا انه لا يحصل باقل من ثمانية اربعة فوق اربعة
الاجزاء
ليحصل الابعاد بالتقاطع على زوايا قوائم وقال الكعبي من المعتزلة انه يحصل باربعة
جواهر بان يكون ثلثة للمثلث والرابع فوقها في الوسط واختلف العلماء في ان الجسم
البسيط الذي لا يتألف من اجسام مختلفة الحقائق كالماء والارض والهواء والنار هل
هو مركب من اجزاء لا تتجزى او هو مركب من الهيولى والصورة بين الصورة الجسمية
والنوعية فذهب المتكلمون الى الاول وذهب الحكماء الى الثاني وفيه نظر اذ الاحتجاج
الاولين بانه يقال لاحد الجسمين الخ لانه افعل من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار
عظم
يقال جسم الشيء اي اعظم فهو جسيم وجسام بضم الجيم والكلام في الجسم الذي هو اسم اي
ذات لا صفة او جزء مركب كالجوهر يعني ان الجوهر الذي لا يقبل الانقسام لا فعلا
ولا وهما ولا فرضا والفرق بين الانقسام الوهمي والفرضي ان الوهم يقف في العقل
دون العقل بمعنى ان العقل يقدر على تقسيم بعد تقسيم الى غير النهاية اي لا ينتهي الى حد
يجب وقوفه عنده بخلاف الوهم لان الوهم قوة جسمانية ولا شيء من القوى الجسمانية يقدر
على الافعال الغير المتناهية واما العقليات الغير المتناهية بالفعل فالعقل قادر عليه
كالوهم ولذا لم يفرق البعض بينهما وهو اي غير المركب الجزء الذي لا يتجزى ولم يقل وهو
كب
الجوهر يعني قال المص كالجوهر ولم يقل هو يعني لفظ هو ولو قال كذا لفهم حصر الانسان
في الجوهر الفرد بالسوق لا بالطبيعة هو لانه ليست بفصل ثم قسم الجوهر اي الجسم والجوهر
الفرد حاصر بما على ما اختاره المص من مذهب الاشعري وعلى مذهب الحكماء
مذهب

الشيء فالحاصل لان المركب من الجزئين مثلا عرض وليس بجسم والجوهر عندهم احتراز عن
المنع عليه بان ما لا يتركب لا ينحصر في المقالة الجوهر وكيف يقال بالحصر والحال ان ما فيه كل
من منتفية بمعنى الجزء الذي لا يتجزى وانما قال بمعنى الذي لا يتجزى لان الجوهر قد يقال
بمعنى آخر وهو ما ليس بعرض سواء كان مركبا او لا بل لا بد من ابطال الهيولى والصورة
والعقول والنفوس المجردة ليتم ذلك اي الحصر فيها وان لم تثبت جوهرية الآن انها لا بمعنى
(اي المذكورات)
الجزء الذي لا يتجزى بل بمعنى انها ليست بجوهر فرد وقوله المجردة قيد للعقول والنفوس
(اي المذكورات)
اي المجردة من الابدان والمادة من النفوس اعم من النفوس الانسانية اعلم ان بلا موضوع
لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله فيه كل موضوع يكون الاعراض عن الاول ثبت لكن فقط
وفي كل موضوع لا يمكن الاعراض عن الاول يثبت الاول والكل فيمنع بل هنا عن قبيل الكل
واعلم ان الهيولى محل في الجسم قابل لما يعرض عليه من الاتصال والانفصال محل للصورة
الجسمية والنوعية ولا بد لتحقيق الهيولى والصورة من زيادة بيان اورده الامام في المطالب
العالية فقال انا نجد اجساما مختلفة في الصورة متماثلة في المادة مثل السكين والسيف
والفاس والمنشار فاسرها معمولة من الحديد الا انها مع اشتراكها في هذا المعنى يخالف كل واحد
منها الآخر في الصورة والشكل فنقول هذه الاشياء هيولاها الحديد وصورها مختلفة و
وكذا السرير معمول من الخشب ومختلف في الاشكال والصور اذا عرفت هذا فنقول
الهيولى على اربعة انواع هيولى الصناعة وهيولى الطبيعة وهيولى الكل و
والهيولى الاولى اما الهيولى الصناعية فهو كل جسم يعمل منه الصانع وفيه صنعته

صنعته كالخشب للنجار والحديد للحداد والتراب والماء للبنائين والغزل للحايك
والدقيق للخباز وعلى هذا القياس فلكل صانع فلا بد له من جسم يعمل منه وفيه صنعته
وذلك الجسم هو الهيولى لذلك الشيء المصنوع واما الاشكال والنقوش التي يعملها
(اي المرتبة الثانية)
الصانع فهو الصورة واما المرتبة الثانية وهي هيولى الطبيعة فهي الماء والهواء والنار
والارض لان ما يحدث تحت فلك القمر من الكائنات اعني المعادن والنباتات والحيوانات فانما يكون
من هذه الاربعة واليها تنحل عند الفساد واما المرتبة الثالثة فهي هيولى الكل فهو الجسم
(اي الاركان الاربعة)
المطلق الذي يحصل من جملة العالم الجسماني اعني الافلاك والكواكب والاركان الاربعة
والمواليد الثلاثة واما المرتبة الرابعة فهي الهيولى الاولى فعند بعضهم هي الجزء الذي
لا يتجزى وعند آخرين ذات قائمة بنفسها يحل فيها الجسمية فيتولد من ذلك الابعاد وذلك
المعبر عنه ذات الجسم فلنحفظ هذا الكلام فانه من مزال الاقدام وعند الفلاسفة لا
وجود للجوهر الفرد اعني الجزء الذي لا يتجزى وتركيب الجسم عند الحكماء انما هو من الهيولى
والصورة وادلة اثبات الجزء انه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقي لم
(عند المتكلمين)
تماسه والضمير المستتر في لم تماسه راجع الى الكرة والضمير البارز عائد الى السطح الا بجزء
غير منقسم اذ لو ماسته بجزئين لكان خطا بالفعل فلم تكن كرة حقيقية اي لم تكن الكرة
كرة حقيقية وقوله لكان خطا بالفعل اي خطا مستقيما لان الخط المستقيم حاصل فيه بالفعل
(لانه اللازم هذا وان كان مطلق الخط بالفعل)
عند المتكلمين وبالوهم عند الحكماء ومعنى الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة
يكون الخطوط منها في جميع الجوانب متساوية والسطح الحقيقي هو الذي له طول وعرض

(عند الحكيم الحقيقية الكرة)

فقط والخط هو الذي له الطول فقط اعلم ان السطح والنقطة والخط اعراض غير مستقلة
بالوجود وهذا مذهب الحكماء لانها نهايات واطراف للمقادير عندهم فان النقطة عندهم
نهاية الخط وهو نهاية السطح وهو نهاية الجسم التعليمي سمي تعليميا اذ يبحث في العلوم
التعليمية اي الرياضية منسوبا الى التعليم فانهم كانوا يبتدؤن في تعليمهم لانها سهلة
ودلايلها يقينية تفيد النفس ملكة ان لا تقنع دونها وعرفوه بانه كم قابل للابعاد
الثلثة على الزوايا القايمة واما المتكلمون فقد اثبت طائفة منهم خطا وسطحا مستقلين
حيث ذهبوا الى ان الجوهر الفرد يتألف في الطول فيحصل منها خط والخطوط تتألف
في العرض فيحصل السطح والسطوح تتألف في العمق فيحصل الجسم فالخط والسطح عندهم جوهر
المتكلمين جوهران لا عرض لان المتالف من الجواهر لا يكون عرضا واما النقطة المتكلمون
الاذ وضع غير منقسم وهذا بعينه هو الجوهر الفرد فنقول في اثبات الجوهر الفرد
ان النقطة موجودة تأوي لا تقبل القسمة بالاتفاق فان كانت جوهرا فهي هو عند
المتكلمين لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه لكن انقسام النقطة محال فيكون
انقسام محلها كذلك محالا وهو جوهر فثبت جوهر فرد وهو المدعى واشهر اي ادلة
الجوهر الفرد عند المشايخ وجهان الاول انه لو كان كل غير منقسم لا الى نهاية لم يكن
الخردلة اصغر من الجبل لان كل واحد منهما اي من الخردلة والجبل غير متناهي الاجزاء
والعظم والصغر انما هو يكون بكثرة الاجزاء وقلتها وذلك انما يتصور في المتناهي
والاجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته اي ليس لذات الجسم ان تخلق فيه اي في الجسم

الجسم والا اي ان لم يكن لذاته لما قبل الافتراق لان ما بالذات لا يزول بالغير فالله
تعالى قادر على ان يخلق فيه اي في الجسم الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزى لان الجزء الذي
نتنازع فيه اي الجزء ان امكن افتراقه اي الجزء لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز وان لم
يمكن بل يصير ممتنعا والحال ان الله تعالى ليس بقادر على الممتنع ثبت المدعى والكل
ضعيف اي ادلة المشايخ اقواها واشهرها كلها ضعيف اما الاول فلانه انما يدل على
ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء يعني توجيه الجواب عن الاول ان اللازم من الدليل
غير المطلوب غير اللازم لان اللازم ثبوت النقطة والمطلوب ثبوت الجزء ولا يلزم من ثبوت
النقطة ثبوت الجزء لان حلولها اي حلول النقطة في المحل ليس حلول السرياني حتى
يلزم من عدم انقسامها اي النقطة عدم انقسام المحل قوله لان حلولها الخ جواب
عن سؤال مقدر تقديره سلمنا انه لا يلزم من ثبوت النقطة ثبوت الجزء لان حلولها
اي حلول النقطة في المحل ليس حلول السرياني حتى يلزم من عدم انقسامها اي النقطة عدم
انقسام المحل قوله لان حلولها الخ جواب عن سؤال بثبوت الجزء المطلوب لكن النقطة حالة
وعدم انقسامها يستلزم عدم انقسام الجزء المطلوب على ذلك التقدير فاجاب الشارح بقوله
لان حلولها اي الحلول السرياني هو ان يحل كل جزء مقداري من اجزاء الحال في كل جزء
مقداري من اجزاء المحل حتى يلزم من الاشارة باحدهما الاشارة الى الاخر كسريان
ماء الورد في الورد والحلول الطرياني هو ان يتعلق الحال بالمحل كحلول النقطة في الخط
وحلول الخط في السطح وغير ذلك وفي حلول السرياني يستلزم انقسام كل واحد من الحال

والجزء انقسام الآخر ويستلزم عدم انقسام كل واحد منهما عدم الآخر وفي الحلول الجواد ح
لسبب كذلك وهذا الجواب موجه لو سلم كونها متناهية وهذا عند المتكلمين في حيز المنع
فإنها عندهم ما به التناهي لا تفضيل لمتناهية وأما الثانية والثالثة أي ضعف الثانية والثالثة أما
ضعف الثانية فلأن الفلاسفة لا يقولون بأن الجسم متألف من أجزاء بالفعل وقالوا أي
الأجزاء أي غير متناهية بل يقولون أنه أي الجسم قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه
اجتماع أجزاء أصلا أي قالوا إن الجسم متصل واحد في نفسه كما هو متصل واحد عند الحس
وجزء العين وقابل للانقسام إلى لا نهاية وليس في الجسم اجتماع الأجزاء عندهم لا في الأجزاء
إلا بالفعل حتى يحتج بأن العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به أي بالجسم هذا منع على
قوله والعظم والصغر إنما هو بكثرة الأجزاء وقلتها هذا جواب سؤال مقدر تقديره
أنه إذا لم يكن فيه اجتماع أجزاء أصلا ينبغي أنه لا تتفاوت الأجسام في العظم والصغر
فقال وإنما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به والمقدار عارض للصورة
لا باعتبار الأجزاء وقلته وكثرته لأن تأليف الجسم عند الحكماء من الهيولى والصورة
فلا يلزم ما ذكرتم من مساواة الخردلة والجبل وكذا في نظرنا أنه يلزم منه أن كل
واحد من الخردلة والجبل قابل للانقسام إلى غير النهاية ولا يتناهى الجد نقض الانقسامات م
عنده وأما أن الانقسام إلى غير النهاية في كل واحد من الخردلة والجبل ممنوع لأن الممكن
هو الذي لا يلزم من فرض وقوعه محال وهنا يلزم من فرض وقوعه هو مساواة الخردلة دله
والجبل فلا يكون الانقسام إلى غير النهاية ممكنا لأنه المستلزم للمحال ممنوع ويمكن الجواب عنه

عنه وهو أنه إنما يلزم المحال أن لو أمكن الافتراق في الجانبين إلى غير النهاية بل المراد الافتراق ق
أي الجواب
الذهني وأما ضعف الثالث فهو قوله والافتراق ممكن إلى لا نهاية فلا يستلزم الجزء
أي فلا يستلزم هذا الدليل الجزء الذي لا يتجزى وأما أدلة النفي أي أدلة الفلاسفة
أيضا أي أدلة المتكلمين فلا يخلو من ضعف ومن جملة أدلة نفي الجزء وهو أنه لو وجد الجزء
أي الجزء المتحيز الذي لا انقسام له أصلا لتعدد جهاته ضرورة أن كل موجود متحيز
لا بد وأن تتعدد جهاته فتتعدد جوانبه وأطرافه لأن جانبه اليمين غير جانبه اليسار
وكذا الفوق والتحت والقدام والخلف فيلزم انقسامه على تقدير عدم انقسامه وهو
محال لأنه يستلزم خلاف المقدر ومن جملة تلك الأدلة أنه لو وجد الجزء المذكور لانضم إليه
جزء آخر فإما أن يلاقيه بالكلية بحيث لا يزيد حجم الجزأين على حجم الجزء الواحد الآخر
فيلزم أنه لا يحصل من انضمام الأجزاء ولو كانت غير متناهية حجم ومقدار فلا يحصل
جسم أصلا وهو محال لوجود الأجسام الكثيرة وأما أن لا يلاقيه بالكلية بل ببعض دون بعض فيكون ن
له طرفان وهو المعنى بالانقسام ومن جملة تلك الأدلة أنه لو وجد الجزء المذكور وتألف منه
ثلاثة أجزاء أي بعضها ببعض بأن يكون الاثنان طرفين والثالث وسطا فالجزء الوسط
إما أن يمنع الاثنين عن التلاقي والتماس فيكون جهته الذي يلاقي به أحدهما غير جهته الذي
يلاقي به الآخر فيلزم الانقسام وإما أن لا يمنع الاثنين عن التلاقي والتماس فلا يحصل
انضمام حجم ومقدار وهو محال لأنا نشاهد أن الأجسام لها أحجام ومقادير وضعف كل
من هذه الوجوه مذكور في موضعه من شرح المقاصد ولهذا مال الإمام الرازي إلى

[illegible]

المسئلة الحادية عشر اثبات الجزء الذي لا يتجزى اي التوقف المتعلق بحال فان قيل هل لهذه الخ
ثمرة قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة لا بطاله اذا لم يثبت الجزء
لما حتم لم يحصل النجاة لانه يجاب بان النجاة تحصل ايضا بتركيب الجسم من الاجزاء في الصغار
لما قال فيه مقال ليس مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدية الى قدم العالم فان ثبات
الهيولى والصورة موقوفة على نفي الجزء الذي لا يتجزى فاذا ثبت الجزء المذكور بطل اثبات
الهيولى والصورة وفي حشر الاجساد لان الحشر مبني على حدوث العالم وانفطار السموات
وكون الصانع مختارا لا موجبا والكل منتف على تقدير قدم العالم وقيل لان الحشر مبني
على اعادة المعدوم وهي ممتنعة الا اذا تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى فيمكن اعادته بجميع اجزائه
قلت هذا ممنوع لان الاعادة ممكن بجميع العناصر ايضا فان الاعادة مبنية على بقاء الاجزاء
الاصلية لا على بقاء صورتها كما سيأتي وكثير من اصول الهندسة المبني عليها اي على اصول
[illegible]
الهندسة دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام عليها اي يبطل النجاة باثبات
الجزء الذي لا يتجزى عن كثير من اصول الهندسة وهو علم يبحث فيه عن احوال مقدار فان كثيرا
من اصولها مبني على ثبوت الكم المتصل الموقوف على ثبوت الهيولى والصورة فانه لو ثبت
الهيولى والصورة لزم الجزء الذي لا يتجزى فلا يوجد الكم المتصل فعند اثبات الجزء الذي
لا يتجزى لا يثبت الهيولى والصورة والكم المتصل فيبطل كثير من اصول الفلاسفة الهندسية
كدوام حركة الافلاك وامتناع الخرق والالتيام المؤديان اي انه لا يكون العالم فانيا
وح لا فائدة في الوعد والوعيد واثبات الانبياء لعدم الغاية وعدم فناء العالم ويلزم

تكذيب الانبياء والرسل ومن اصول الهندسة ان كل خط يمكن تنصيفه فلو تركب
من الاجزاء لزم تنصيف الجزء في الخط المؤلف من الاجزاء الوتر والعرض ما لا يقوم بذاته
اختلف العلماء في تعريف العرض فقال بعضهم انه الممكن لا يقوم بذاته وقال البعض الآخر
منهم العرض هو الممكن الذي لا يمكن تعقله بدون المحل فقال الشارح الفاضل ان التعريف
الاول اولى من الثاني لان تعريف الاول جامع وشامل لجميع افراد الاعراض سواء كانت اعراضا
نسبية او اعراضا غير نسبية والتعريف الثاني غير جامع وغير شامل لجميع افراد العرض لخروج
الاعراض الغير النسبية عنه وبيان ذلك ان جميع الموجودات منحصر في المقولات العشر
منها مقولة الجوهر وتسعة منها مقولة العرض والكم والكيف والاين والاضافة
والوضع والملك ومتى والفعل والانفعال فبعض تلك الاعراض غير نسبية وبعض الاعراض
اعراض نسبية كالاين والاضافة والوضع والملك ومتى والفعل والانفعال فان الاين
حصول شيء في المكان والاضافة هيئة يكون ثبتها معقولة بالقياس اي تعقل هيئة اخرى
تكون تلك الهيئة ايضا معقولة بالقياس اي تعقل الهيئة الاولى سواء كانت الهيئتان
متخالفتين كالابوة والبنوة او متوافقتين كالاخوة من الجانبين والثالث هيئة العرض
للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى البعض بالقرب والبعد والمحاذات وغيرها وبسبب نسبة
تلك الاجزاء الى الامور الخارجة عن ذلك الجسم من القيام والقعود والاستلقاء
والانحناء وغيرها والرابع هيئة تحصل للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله
كالتعمم والتقمص وغيرهما والخامس حصول الشيء في الزمان والسادس كون الشيء مؤثرا في غيره

والسابع كون الشيء مغايرا من غيره لا انقطاع وغيره فالنقص في الاول شامل لجميع
تلك الاعراض والنقص في الكل كشمول الاعلى الاعراض النسبية فيكون النقص في الا
ولا من النقص في الكل بل بغيره وبه يخرج صفات الله لانها ليست غيره اذ في الاصطلاح
بان الجوهر يا نعاله اه للغير في التحيز على رأي المتكلمين او مختصا به اختصاص الناعت
والمنعوت على رأي الحكماء على ما سبق لا يخفى انه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما هو
فانه ذكر انما هو في بعض الاعراض اي ذهب بعض الى انه ليس معنى قيام الشيء بغيره لا
تعقله بدون المحل وليس كذلك لا نحصاره هذا المعنى في الاعراض النسبية كالابوة
والبنوة والقرب والبعد فانه لا يمكن تعقل احدهما بدون الآخر بخلاف السواد والبياض
ويحدث في الاجسام والجواهر قيل هو الحدوث في الاجسام والجواهر من تمام التعريف
اي من تمام التعريف للعرض احترز اذ من صفات الله تعالى وفيه نظر لانه لا يصدق على صفات
الله تعالى في العرض الذي ذكره المتكلمون لاخراجها عن البحث في اقسام العالم على رأي
واذا لم يصدق عليها كيف يجوز الاحتراز عنها بهذا بل هذا اثبات اي دليل حدوث
جميع العالم المنحصر فيها اجمالا فكانه قال الاعراض حادثة تحدث في الاجسام والجواهر
الكلام الآن يقال ان قول المصنف تعريف العرض وهو ما لا يقوم بذاته شامل لتعريف
الحكماء ايضا على ما ذكره الشارح اولا وآخرا في يكون لوجه وانكر الدهرية والفلاسفة
والمعتزلة كون الاعراض زائدة على الذات وهو قول فاسد بدليل ان الشيء الاسود
اذا ابيض صح ان يقال هذا الشيء عين ذلك الشيء والسواد غير البياض بالاتفاق

بالاتفاق في ان اللون زعم بعض القدماء ان لا حقيقة للون بل الكل امر متخيل كبياض
الثلج والجمهور على انه كيفيات حقيقية واصولها اي بسائطها قيل السواد والبياض
وقيل الحمرة والخضرة والصفرة ايضا اي السواد والبياض والبواقي بالتركيب و
والاكوان هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون الاجتماع كون الجوهرين
في حيزين بحيث لا يمكن تخلل الثالث بينهما والحركة كونان في آنين في مكانين والسكون
كونان في آنين في مكان واحد فيكون بينهما تقابل التضاد لانهما امران موجودان لا يوجدان
معا في موضع واحد في آن واحد من جهة واحدة واما عند الفلاسفة هي الخروج من القوة
الى الفعل على سبيل التدريج والسكون عدم الحركة فيكون من شأنه الحركة فيكون التقابل
بينهما تقابل العدم والملكة لان الحركة وجودية والسكون عدم الحركة من المحل الذي فيه
الحركة فيكون الحركة عند الفلاسفة زمانية وعند المتكلمين آنية والطعوم وانواعها
اي بسائطها تسعة وهي الحرافة والمرارة والملاحة والحموضة والعفوصة والقبض
والفرق بين العفوصة والقبض ان العفوصة تقبض ظاهر اللسان وباطنه معا والقبض
ظاهره فقط والحلاوة والدسومة والتفاهة هي تقابل بعدم الطعم كما في الجسم البسيط
ويكون الجسم بحيث لا يحس طعمه لصلابته كالصدف وذو الحيلة يحس طعمه فالمعدود
من الطعوم هو الثاني وقيل هو الاول فعدته من الطعوم كعد المطلقة من الموجبات فالحرارة
تفعلها في الجسم الكثيف مرارة وفي الجسم اللطيف حموضة وفي الجسم الكثيف قبضا والكيفية
المعتدلة بين الحرارة والبرودة تفعلها في الجسم المعتدل تفاهة والروائح وانواعها كثيرة

وليست لها اي للروائح اسماء مخصوصة اي ليس لها اسماء الا باعتبار الاضافة كرائحة المسك
ورائحة العنبر وغير ذلك والاظهر ان ما عدا الاكوان لا يعرض الا الاجسام فان الاكوان
يعرض للجواهر المفردة ايضا كما يعرض للاجسام كما هو الظاهر المجرد وهو فيحكم تحدد في الاجسام والجواهر
ان جميع الاعراض من الالوان والاكوان والروائح لما يحدث في الاجسام يحدث في الجواهر الفرد
الا ان الاظهر ان الالوان والطعوم والروائح لا يحدث في الجواهر الفردة لان انواعها
الاشياء لا يمكن ان يوجد في الجواهر لانها غير متشابهة ولا محسوس واما الاكوان فيشمل
عروضها الجواهر والاجسام واذا تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر
فنقول الكل حادث هذا بيان لقول الشارح من قبله كما سنبين لما الاعراض فبعضها بالمشاهدة
كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو
الدليل طريان العدم على في اضداده كما اي الحركة والضوء والسواد ينبغي ان الحركة الموجودة
حادثة وكذلك في السكون فان القديم ينافي العدم لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر ان القديم
ينافي العدم والا اعلم انه ان لا ليس في جميع المواضع لاشتباه بجرح في بعض المواضع حركة منه
انه ولانه اذ لم احد معانيه الاخر لما في هذا الموضع اي وان لم يكن واجبا لذاته بل واجبا لغيره
كالعقول لزم استناده اي استناد ذلك القديم اليه اي الى الواجب لذاته بطريق الايجاب اي
لا بالاختيار حتى يكون المستند الى الواجب بالاختيار حادثا بالذات اذ الصادر تعليله
معلوم محذوف تقديره ثم لا يجوز ان يكون استناده بطريق القصد والاختيار قلنا لا
يجوز ان يكون كذلك اذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة لكون

لكونه مسبوقا بزمان الاختيار وقبله لا محدثه اذ ان الاختيار لقديم يجوز تقدم الشيء
بخلاف اختيار الحادث فان الاثر يتخلف عنه لمقصوده قبل حدوث اثر الاختيار واما
حدوث تعلقه ولا افتقار الى امر اخر كما يشتر لكماء الاسباب فيناو الا بطلة اختيار العبد
واما حدوث تعلقه فيجوز ان لا يجوز تقدمه فظاهر الاحدية وجود المستند الى الموجب القديم
قديم ان كان بلا شرط او بشرط القديم فلا نقض بالحوادث لانها تستند الى الحق
عند المتكلمين والى الموجب عند الحكيم لكن بشرط متعاقبة لا الى ما لا بداية له فرد
امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة المتكلمون والحكماء على ان القديم لا يجوز ان
يستند الى الفاعل المختار لان صدوره عنه يكون مسبوقا بالقصد والاختيار فيكون
وجوده مسبوقا بالعدم فيكون حادثا لا قديما والمقدر خلافه فاثبت قدمه يمتنع
عدمه لان القديم اما واجب بالذات واستناده عدمه ظاهر و اما ممكن مستند الى
الواجب بالذات بطريق الايجاب بدون الاختيار اما بلا واسطة او بواسطة قديم و
اياما كان يمتنع عدمه لانه لما كان من مقتضيات ذات الواجب لذاته ولوازمه لزم من
امكان عدمه امكان عدم الواجب وهو محال فان قيل لم لا يجوز ان يتوقف صدوره
عن الواجب على شرط حادث قلنا لانه حينئذ يكون حادثا والكلام في القديم فان قيل القديم
اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا قلنا امتناع الشيء لا ينافي امكانه الذاتي لجواز ان
لا يكون لذاته بل يكون لغيره بعلته الموجبة فعند المتكلمين لما كان الواجب تعالى فاعلا بالاختيار
لا موجبا بالذات لم يكن شيء من معلولاته قديما يمتنع العدم عليه وفي ذلك محادثه

الحكماء فان قلت صفات البارى تعالى عندكم موجودات قديمة ممتنعة الاستناد اليه بطريق الا
ولا لم يكن قديمة بل بطريق الايجاب قلنا التأثير والتأثر انما يكون بين المتغايرين ولا تغاير
هنا على ما تقرر في موضعه زيادة تحقيق واما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا
يخلو عن الحوادث فهو حادث اما المقدمة الاولى اعني الصغرى وهي قولنا الاعيان لا تخلو عن
الحوادث فلان الاعيان لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما عدم الخلو عن
الحركة والسكون فلان الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في حيز فان كان مسبوقا بكون اخر
في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون اخر في ذلك الحيز بل في حيز اخر فمتحرك
قوله فان كان مسبوقا ظاهره يدل على ان الحركة هو الكون الثاني وكذا السكون وقد صرح
الشارح في مقاصده بقوله هنا وهذا معنى قولهم اما اوليا بمجموع الكونين بالكون الثاني
فينبغي الكتاب بان او تأويلا للكون الثاني بمجموع الكونين فيكون هذا الكتابين اشارة الى الخ
لكن الاول هو الظاهر من عبارته وهذا معنى قولهم الحركة كونان في انين في مكانين والسكون
كونان في انين في مكان واحد فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون اخر كما في ان الحدوث
فلا يكون متحركا ولا يكون ساكنا حاصل هذا السؤال ان يقول سلمنا ان الجسم والجوهر
لا يخلو عن الكون في الحيز ولكن لا نسلم ان ذلك الكون منحصر في الكونين المذكورين وهما الكون المسبوق
بكون اخر في حيز اخر يجوز ان لا يكون الكون مسبوقا بكون اصلا لا في ذلك الحيز ولا في حيز
اخر فلا يكون الجسم والجوهر متحركا ولا ساكنا ولا يكون قولكم فلان الاعيان لا تخلو عن الحركة
والسكون صادقا فلا يتم المقدمة الصغرى ولا يتم الدليل المذكور على حدوث الاعيان

قلنا

قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى يعني ان هذا المنع لا يضر المعلل ولا يفيد السائل
لان الكون المذكور اما ان يكون مسبوقا بكون اخر او لا يكون مسبوقا به واياما كان يلزم
الدليل اما على الاول فلانه يكون حادثا على المنع المذكور واما على التقدير الثاني فلانه ال
سلم حدوث الاعيان بقوله في ان الحدوث الذي هو المطلوب فيكون هذا الجواب من قبيل
تسليم الدليل على ان الكلام في الاجسام التي تعددت فيها الاكوان وتجددت عليها الاحيان
والازمان فيعني عكس الجواب عن هذا الجواب بان يقال ان حدوثها ثابت ايضا لان فيه اثباتا
جسم ليس بساكن ولا متحرك فيكون المنع باقيا على حاله ثم شرع في جواب اخر بقوله على ان
الكلام الخ واما حدوثهما اي الحركة والسكون فلانهما من الاعراض وهي غير باقية لان العرض
لو كان باقيا لكان بقاؤه معنى قائما به اي بذلك العرض او بغيره والاول محال لان البقاء عرض
ايضا لان العرض عبارة عن معنى زائد على الذات والبقاء كذلك لانه عبارة عن استمرار الوجود
وهو زائد على الذات بدليل صحة نفي البقاء عن ذات فيلزم قيام العرض بالعرض وقيام العرض
بالعرض لا يجوز وعند الفلاسفة قيام العرض بالعرض يجوز كقيام السرعة بالحركة قلنا
لا نسلم ان السرعة قائمة بالحركة بل الحركة المخصوصة تسمى بالنسبة الى بعضها سريعا والى الاخر
بطيئا ولكون هذا مختلفا فيه احتاج الى دليل اخر بقوله ولان ماهية الحركة لما فيها من
انتقال الحركة من حال الى حال تقتضي المسبوقية بالغير والازلية تنافيها اي المسبوقية قوله
لما فيها تعليل مقدم لتقتضي وفيه بحث لانه اما ان يراد به مسبوقية بعض الحركة ببعضها
او يراد مسبوقية بعض اجزائها ببعض وعلى كلا التقديرين لا يلزم حدوث الحركة مطلقا

لثبوته مع السابق والمسبوق وبكونه الانتقال في المهية لا يستلزم حدوثها احتياج الى
آخر وهو قوله ولان كل حركة على التقضي وعدم الاستقرار وكل سكون فهو جائز الزوال
قيل جواز الزوال لا يوجب وقوعه فيجوز دوام السكون في بعض الاجسام ودوام
الحركة في بعضها واجيب بان كل جسم فهو قابل للحركة لكن في الاجسام المتنافية
بتبعد الجواز لا الوقوع لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت ان ما يجوز
عدمه يمتنع قدمه فثبت ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون الحادثين لا انتقال
عدم الحادث قديم مع انه يزول بحدوثه لانا نقول ان القديم اسم لموجود لا اول له
الدليل اي قام على امتناع عدمه لا غيره وهو ان القديم اما واجب او مستند اليه بطريق
الايجاب فلا نقض بالمعدوم الازلي واما المقدمة اي نبه اي الكبرى وهي كل ما لا يخلو
عن الحوادث فهو حادث فلان ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث
في الازل وهو محال قلت فيه منع لثبوته في الفلكي وههنا اي في المذكورات ابحاث الاول
انه لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر اي الجزء الذي لا يتجزى والاجسام هذا
على قوله والاعيان اجسام وجواهر وانه يمتنع عطف على قوله لا دليل اي على تقدير
انه لا دليل على انه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا هذا وارد على
قوله والجسم والجوهر لا تخلو عن الكون في الحيز كالعقول والنفوس المجردة التي يقول
الفلاسفة فانها اعيان اي الاعيان ليست باجسام وجواهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزى بل هي
الاعيان الغير المتحيزة فاذا جاز كونها غير متحيزة جاز كونه غير متحرك وساكن واذا جاز كونه

كونه غير متحرك ولا ساكن فيخلف عنهما ولا يلزم حدوثها والجواب ان المدعي حدوث
ما ثبت وجوده والهيآت نفوذها من الممكنات لان المقصود اثبات الواجب وتوحيده
وصفاته الازلية وحدوث ما ثبت وجوده كاف فيه يرد عليه ان الكفاية انما تتم اذا ثبت
ان كل حادث مستند اليه تعالى بلا واسطة والا فيمكن ان يوجد القديم قديما كالعقل
الاول فيستند اليه ما ثبت حدوثه من الاعيان والاعراض وهو الاعيان المتحيزة والا
لان ادلة وجود المجردات غير تامة على ما بين في المطولات الثاني ان ما ذكر من الدلائل
على حدوث الاعراض لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها اي من الاعراض ما لم يدرك
بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث اضداده يعني اذا لم يدرك حدوثه بالمشاهدة لم يدرك
حدوث اضداده بالدلائل وهو ظاهر بان العدم لكل الاعراض القائمة بالسموات من
الاشكال والامتدادات اي الطول والعرض والعمق والاضواء قوله الكل انما
ذكر ليرد على قوله واما الاعراض فبعضها بالمشاهدة وبعضها بطريان العدم والجواب
ان هذا غير مخل بالغرض لان حدوث الاعيان يستلزم حدوث الاعراض ضرورة انها
لا تقوم الا بها اي الضرورة لا تقوم الاعراض الا بالاعيان الحادثة من الاعيان ههنا
السموات فاذا ثبت حدوث الحركة وهو يستلزم حدوث السموات لان الحركات قائمة
بالسموات باتفاق بيننا وبين الخصوم فاذا يصدق السموات لا تخلو عن الحوادث وكل
ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ينتج ان السموات حادثة فاذا حدثت السموات ثبت
القول بحدوث الاعراض التي قامت بها من الاشكال والاضواء بالضرورة سواء شاهد

اولان ثبوت هذه لان العين التي قامت به العرض اذا كانت حادثا يكون ذلك العرض ايضا
حادثا بالضرورة ومعناها لا يخلو عن الحادث وعلى هذا لا يكون الادلة اثبات حدوث الاعيان
اولا بدليل لا يتوقف على حدوث الاعراض ثم التقريبات الاعراض ايضا حادثة لان حدوث
الاعيان يستدعي حدوث الاعراض حتى لا يرد سؤال الدور بان يقال لما ثبت حدوث
الاعيان بحدوث الاعراض فلو ثبت حدوث الاعراض بحدوث الاعيان لزم الدور والثاني لت
ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة يلزم من وجود الجسم فيها ان في الحالة المخصوصة وجود د
الحوادث فيها اي وجود اشارة ما ادرج قوله فلان ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل يلزم ثبوت
الحادث في الازل وحاصلان يقال لانم ان ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل يلزم ثبوت
الحادث في الازل حاصله ان يقال لانم ان ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل يلزم ثبوت
الحادث واني يلزم ذلك ان لو كان الازل عبارة عن حالة مخصوصة ثابتة في نفس الامر
من وجود الجسم في تلك الحالة وجود الحوادث فيها وليس كذلك بل هو عبارة عن عدم الاولية
او عن استمرار الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية وازلية الحادث بهذا المعنى غير محدود وان
الحال هو الازلية بالمعنى الاول وهو غير لازم قوله عن عدم الاولية اي بالذات او بالزمان
اي لنفسه الكائن وهو استمرار الوجود ويمكن ان يحمل الاول على العدم الذاتي وهو ظرف في جانب الماضي
والابد عبارة عن استمرار الوجود ولا نهاية في جانب المستقبل والسرمد عبارة عن الازلي الابدي
ومعنى ازلية الحركات الحادثة انه ما من حركة الا وقبلها اي قبل حركة حركة الى ما لا نهاية وهذا
هو مذهب الفلاسفة وهم يسلمون ان الواحد من الحوادث ليس بازلي اي انه لا شيء من جزئيات الحركة بقديم بمعنى انه

انه لو وجب جزء واحد منها وينتفي وجود حوادث العالم من الحركة المطلقة وهي قديمة عندهم
حاصل السؤال لانم ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث كيف يجوز ذلك والحال ان
الحركة المطلقة لا تخلو عن الحركات الجزئية مع ان الحركة المطلقة ليست بحادثة والجواب انه
لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات
تلخيص الجواب ان المطلقة لو كانت قديمة اي موجودة في الازل لزم ان يكون في ضمن
جزئياته اذ ليس له وجود ولا تحقق للطبيعة الا في ضمن الجزئيات لكن التالي باطل بالاتفاق
وقد يجاب بانه لا وجود للمطلق في الخارج لا بنفسه ولا في ضمن الجزئي فلا يلزم قدمه لانه ضمن
الوجود والرابع لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام لان الحيز هو السطح
الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي كما اشار اليه الشارح بقوله فلان الجسم
لا يخلو عن الكون في الحيز اما قضية مهملة فلا يتم مطلوبكم الذي هو جميع الاجسام والجواهر
لان القضية المهملة في قوة الجزئية فيلزم حدوث بعض الاجسام والجواهر الذي هو غير
المطلوب واما قضية كلية فيلزم عدم تناهي الاجسام لان الحيز عبارة عن السطح الباطن
من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي فلو كان لكل جسم حيز لزم عدم تناهي
الاجسام ويلزم منه ان يكون فيما وراء فلك الافلاك شيء حاو مماس بفلك الافلاك
وليس كذلك بل فيما وراءه عدم محض واللازم باطل لان الابعاد مطلقا متناهية كما ثبت
في موضعه بالبرهان القطعي والبرهان السلمي وغير ذلك من البراهين الدالة على تناهي الابعاد
وكذا الملزوم فلا يلزم حدوث جميع الاجسام الذي هو مدعاكم والجواب ان الحيز عند

المتمكن هو الفراغ المتوهم الذي يشغله اي يدخله الجسم او يشغله الجوهر الفرد بالنفوذ
بعده او لم يذكر لانه ليس بمقام التفصيل مع ان ثبوت الجوهر محتمل وينفذ فيه اي في
الفراغ المتوهم ابعاده اي الطول والعرض والعمق ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث
ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن اي الوجود والعدم من غير مرجح ثبت ان له اي للعالم
محدثا يعني لما ثبت بالدليل المذكور ان العالم حادث كان مسبوقا بالعدم واذا سبقه
العدم لم يكن وجوده لذاته ويستوي في العقل امكان وجوده وعدمه فلا بد من مخصص
يرجح احد الجانبين على الآخر والمحدث للعالم هو الله تعالى يعني حق عن الحاد الملحدين
وعما يقول المشركون في صفته اي الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده اي وجوده
الواجب من ذاته ولا يحتاج الى شيء اصلا اذ لو كان محدث العالم جائز الوجود
لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثا للعالم ومبدأ له اي علة للعالم والا لزم الدور او
الشيء مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما اي علامة على وجود مبدأ له الضمير في له
عائد الى ما وقريب اي قريب اي قوله اذ لو كان جائز الوجود لم ان مبدأ
الممكنات باسرها لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان اي المبدأ ممكنا لكان من جملة
الممكنات فلم يكن مبدأ لها اي للممكنات اذ الشيء يمتنع ان يكون علة لنفسه فان قلت
لم لا يجوز ان يكون البعض علة للمجموع قلت لا يجوز لان علة المجموع علة لكل واحد
فيكون علة لنفسه فان قلت المجموع من حيث هو مجموع غير كل واحد منه قلت نعم الا باعتبار
او اما في الحقيقة فلا وانما كان هذا قريبا لما سبق لان المقصود واحد وان اختلفت الاعتبارات

الاعتبارات والعبارات وقد يتوهم ان هذا اي قوله اذ لو كان جائز الوجود لكان
من جملة العالم الخ دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل وليس كذلك
اي يكون اثباته يحتاج الى بطلان التسلسل احد معتقداته لان من عادته ابطال التسلسل
عند اثبات وجود الصانع بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل وفيه بحث لان
الاشارة الى دليل بطلانه ليس افتقاره اليه وانما يثبت الافتقار لو اخذ بطلانه مقدمة
للدليل على وجود الصانع وليس كذلك وهو اي احد ادلة بطلان التسلسل انه لو ترتبت
سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة لكون تلك السلسلة ممكنة وان كانت غير
متناهية وهي اي العلة لا يجوز ان يكون نفسها اي نفس الممكنات ولا بعضها والبعض
اشارة ... لما كان من جملة العالم فلم يكن مبدأ لها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه لان العلة
متقدمة على معلولها وتقدم الشيء على نفسه محال ولعلله لانه يلزم ان يكون البعض علة
للبعض الآخر والبعض الآخر علة لذلك البعض فيكون علة لعلله وهنا اشكال
وهو ان سلسلة الممكنات ليس لها وجود في الخارج ولا ممكنة الوجود ايضا فيه وعلى
كل منها واخلاف في السلسلة في ... افتقار الى العلة اذ ليس لها وجود مستقل او نسلم افتقار
الى علة في نفسها معنى انه يكفي في وجودها نفسها من غير حاجة الى امر خارج عنها فان
الجزء الاول من تلك السلسلة علة للثاني والثاني للثالث والثالث للرابع وهكذا فيكون
لكل واحد من تلك الاجزاء علة منها وهذا ليس بمستحيل اذ ليس فيه تقدم الشيء
على نفسه مناط الجواب هو الفرق بين معلول كل واحد عن السلسلة بما هو منها وبين ...

الجميع بالجميع وهما متغايران وان كان بديهية البطلان وثبت بطلان الاول فان ثبوتا
بشيء من تلك وبطلان اللازم دليل على بطلان الملزوم والتسلسل على ثلثة اصناف لانه
في طرف الماضي فقط اي لا ابتداء له فيه لكن له انتهاء في طرف المستقبل والثاني في طرف
المستقبل فقط اي لا انتهاء له فيه لكن له ابتداء في طرف الماضي والثالث في طرفيهما اي لا ابتداء
له ولا انتهاء له وهذا اعتقاد منا في من الاول ولكن وراء كل من الاول ومن مشهور الادلة عطف
على قوله هو اشار الى ادلة بطلان التسلسل اعني الذي ترتب الامور الغير المتناهية
المجتمعة في الوجود برهان التطبيق الاضافة بيانية وهو يدل على بطلان التسلسل سواء كان
من جانب العلل فقط بان يبتدئ من المعلول الاخير لا الى نهاية كعلله او من جانب المعلول فقط
بان يبتدئ مبتدأ اول لا الى نهاية معلولاته او من الجانبين معا وهو اي برهان التطبيق ان
نفرض من المعلول الاخير لا يكون علة لشيء اصلا الى غير النهاية جملة وقبله قبل المعلول
الاخير بواحد مثلا اي بمرتبة واحدة اي بحادث واحد بحيث يكون الجملة الثانية انقص
من الجملة الاولى بذلك الواحد الى غير النهاية جملة اخرى ثم نعتبر الحوادث كونها
غير متناهية واخذنا جملتين من تلك الحوادث الغير المتناهية احديهما من مبدأ معين وثانيهما
من مبدأ آخر قبل هذا الاول بمرتبة واحدة ثم نطبق الجملتين بان نجعل الاول اي جزء
الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية وكذا بالثاني وهلم جرا اي الثاني بالثاني
والثالث بالثالث والرابع بالرابع والخامس بالخامس فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية
كانت الناقص اي الجملة الثانية التي تنقص من الجملة الاولى وهو محال

ان اريد به التساوي في الحدين فلا حد فيهما من جانب اللاتناهي وان اريد وجود كل من احدهما
بازاء كل واحد من الآخر فاستحالته ممنوعة لجواز ان يكون ذلك من جهة عدم اللاتناهي لا من
جهة التساوي في المقدار وان لم يكن فقد وجد في الاولى ما لا يوجد بازائه في الثانية فيوجد الى
ما تحته في الثانية فتنقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه اي من تناهي الثانية تناهي الاولى
لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه اذ المفروض كذلك والزائد على المتناهي بقدر
متناه يكون متناهيا بالضرورة وقد فرضناهما غير متناهيين هف هذا التطبيق انما يكون
فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم قوله هذا التطبيق
اشارة الى جواب ما يقال وهو ان دليلكم هذا ليس بصحيح بجميع مقدماته لان هذا
الدليل جار في مراتب الاعداد ومعلومات الباري ومقدوراته مع ان المطلوب الذي هو
التناهي غير ثابت لان كل واحد من مراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناه
فلا يتم هذا الدليل فاجاب عنه الشارح الفاضل بقوله وهذا التطبيق اي حاصله ان يقال
ان مراتب الاعداد الغير المتناهية والمعلومات والمقدورات الغير المتناهية مبنية امور وهمية
ليس لها جملتان في نفس الامر يكون احديهما منطبقة على الاخرى فصار ان الجملتين المفروضتين
في الاعداد والمعلومات والمقدورات منقطعتان في ذلك التطبيق بانقطاع الوهم عن
التطبيق المذكور فيجوز وليس يلزم من انقطاعهما في الوهم انقطاعهما بالانتهاء في نفس
الامر حتى يكون محالا اذ ليس تلك الجملتان في نفس الامر فلا يتصور ان يكون الانقطاع
في نفس الامر فلا يرد النقض بمراتب العدد بان نطبق الجملتين احديهما من الواحد

فيما يوجد اثنانية من الآحاد لا الى نهاية ولا بمعلومات الله تعالى ولا بمقدوراته فهذا يرد على قوله
ازيد بكالناقص فان الاولى اي معلومات الله اكثر من الثانية مع لا تناهيهما اي معلومات الله
ومقدوراته لان كل واحد ما هو مقدور له تعالى فهو معلوم له ضرورة بخلاف العكس لان ذاته
تعالى وصفاته وجميع الممتنعات معلومة له وليست بمقدورات له لان المقدور يقتضي صحة الوجود
ومسبوقية بالعدم وليس كذلك فيما ذكروا الالم يثبت الوحدانية والامر ليس كذلك ودفع ذلك
اي عدم ورود النقوض المذكورة لان معنى لا تناهي الاعداد والمعلومات والمقدورات
انها لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه اي فوق حد آخر اي عدم تناهيها انما هو بحسب التصور لا بحسب
الوجود الخارجي لا بمعنى ان ما لا نهاية له يدخل في الوجود فانه محال اي الدخول في الوجود مع تعين
انه مراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات لا ينقطعان ولا يلزم من ذلك تساويهما
في الامر لان التساوي في نفس الامر فرع وجودهما في نفس الامر بخلاف ما اذا وجوده في نفس
الامر فانه يلزم احد الامرين اما انقطاعه في نفس الامر فيلزم تساوي الجملتين الزائدة والناقصة
وهو محال ايضا لانه خلاف المقدر وخلاف ما ثبت في نفس الامر والواحد يعني ان صانع
العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة يعني ان صانع
كل شيء ابتداء هو الله تعالى واحد عند اهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة فانهم قائلون
باثنين اثنان الاول خالق الخير والثاني خالق الشر فخالق الخير يزدان وخالق الشر اهرمن وهما
عبارتان عن ابليس وهو الشيطان وقيل الاول النور والثاني الظلمة قد بيان وحدة
العالم احتج اجماعا فاستدلوا عليه بان الفاعل الواحد يمتنع ان يكون خيرا وشريرا بالذات

بالذات لانه ذاته ان اقتضى الخير ينبغي ان لا يكون شريرا وان اقتضى الشر ينبغي ان لا يكون
خيرا ولان الخير ان قدر على دفع الشر ولم يفعل لم يكن خيرا لان الرضا بالشر شر وان لم
يقدر على دفعه يكون عاجزا منحطا عن درجة الالوهية ويمكن ان يجاب عنه بان يقال لا نسلم ان الفاعل
الواحد اذا فعل خيرا وشرا يلزم ان يكون خيرا وشريرا بالذات ولان الشر بالنسبة الى العباد بالنسبة
اليه تعالى كله خير ومصلحة فلا يرد شبهتهم والمشهور في ذلك اي في كون صانع العالم واحدا بين
المتكلمين برهان التمانع اي التمانع الذي يشير اليه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
وتقريره انه لو امكن الهان لامكن بينهما تمانع بان يريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه
لان كلا منهما اي من الحركة والسكون في نفسه امر ممكن يمكن لكل واحد منهما بالنسبة الى نفسه
مع قطع النظر عن الآخر وكذا تعلق الارادة بكل منهما اي من الحركة والسكون اذ لا
تضاد بين الارادتين اي ارادة الحركة والسكون لتعدد محلهما وهو الالهان بل التضاد بين المرادين
وهو زيد واحد لكنه ليس بمحل الارادتين بل المرادين حتى امتنع اجتماعهما فيه بخلاف
ارادة الواحد للضدين فانهما متضادان لاتحاد المحل بل بين المرادين اي بل التضاد بين
المرادين اعلم ان بل موضوعة لاثبات ما بعدها والاعراض عما قبلها ففي كل موضع يكون الاعراض
عن الاول يثبت الثاني فقط وفي كل موضع لا يمكن الاعراض عن الاول يثبت الاول والثاني
وبل هنا للامر الاول وحينئذ اما ان يحصل الامران اي المرادان فيجتمع الضدان
او لا فيلزم عجز احدهما قيل ايضا عجزهما حيث عجز كل منهما عن دفع مراد الآخر وفيه بحث
لان عدم تأثير احد الضدين سابقا عن الآخر لا يوجب عجزه لكن لزوم عجزه بثبوت ضده

فاذا فرض ثبوت الضدين بطل لزوم العدم فلم يلزم العجز ايضا قوله فيلزم عجز احدهما
الاحد للعموم فيتم عجزهما ايضا بناء على ان قوله لا يتم انتفاء الامرين و انتفاء احدهما
وعلى الاول يلزم عجزهما معا و يلزم ايضا خلو المحل عن الضدين اللذين لا يرتفعان كالحركة
والسكون وهو اى العجز امارة الحدوث فلا يصلح لكونه الها فيلزم خلو الاثر عن المؤثر
وهو ايضا محال واذا لم يتصور اثبات صانعين تعين ان يكون صانع العالم واحدا بالقدرة
قوله امارة اى دليل و لكن لا مانع لا تفيد اليقين فلا يصلح اخذ مقدمة برهان التمانع
وايضا تخلف المراد تفيد العجز قطعا لا ظنا فقوله من شائبة الاحتياج مع ان الاحتياج
قطعي لسبب محله والامكان لما فيه من شائبة اى رائحة الاحتياج والقائم لعلها متعلق باما
والضمير فيه راجع الى العجز احدهما فى التعدد ويستلزم الامكان التمانع المستلزم للعجز انيكون
اى التعدد محالا وهذا تفصيل ما قبله ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الاخر لزم
عجزه وان قدر لزم عجز الاخر وبما ذكرنا يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع ودفع
هذا المنع بقول الشارح لامكان بينهما تمانع لا يجوز الاتفاق لان امكان التمانع و امكان
التمانع كاف فى اثبات المطلوب او يكون المخالفة والمخالفة غير ممكنة لاستلزامها اى المخالفة
المحال اى تعدد يرد هذا المنع على قول ظاهر هذا القائل ان يقال لا نم ان تعدد الالهة
يستلزم المخالفة والمخالفة لجواز ان يكون المخالفة غير ممكنة على تقدير التعدد لاستلزامها
المحال اعنى اجتماع النقيضين وفى هذا المنع قول الشارح لان كلا منهما فى نفسه ممكن واورد
بان امكان كل منهما يجب تقديرها لا ينافي امتناعه بحسب الحكمة فظل واحد منهما اذا علم

على المقصود ارادة احد الضدين ممتنع من ارادة الاخر لكنه جوابه فلعل واحد ان يريد به
الا صلاح يجب على الواجب لما نفيته موضعه او ان يمتنع اجتماع الارادتين كارادة الحركة
اى لا امتناع ان يريد احدهما حركة زيد و سكونه معا واما انه فلا هذا المنع فانه لا تضاد بين
الارادتين فكيف يمتنع اجتماع الارادتين بل التضاد انما هو بين المرادين واعلم ان قوله بحجة
اذ تنفع بصفات المدح فى نفسه كونه من الاصنام اى انها ليست شيئا كما ورد لا انهم لا يخلقون
شيئا لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة عادية اى منطوقة مفهوم
الاية حجة اقناعية اى ليست بحجة قطعية بالنسبة الى العقل نفيه انما حجة بالنسبة الى الذى هو
كذا الملازمة ليست عقلية مع اشارة الى حجة قطعية من جهة برهان التمانع زعم البعض ان
الاية حجة قطعية اذ لو كان فيهما الهة كما قال يؤثر العجز او واحدهما او كل منهما والخلل
منشاؤه عدم الفرق بين المنطوق والمفهوم كشاف وفيه على ما هو اللائق بالخطابيات
فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه بقوله تعالى
ولعلا بعضهم على بعض اى غلب بعضهم اى لو كان فيهما الهة لعلا بعضهم على بعض والا
اى وان لم يكن الحجة اقناعية اى ظنية والملازمة عادية بل قطعية او عقلية فان اريد
الفساد بالفعل اى خروجهما اى السموات والارضين عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد
اى لا يستلزم الفساد بالفعل فالملازمة ممنوعة اى هذا لا يلزم من مجرد التعدد بل انما يلزم
من تحقق التخالف التمانع ومجرد التعدد لا يقتضى التخالف لجواز الاتفاق على هذا النظام
وان اريد بالفساد امكان الفساد فلا دليل على انتفائه اى الفساد اى فالملازمة مسلمة

ولا دليل على انتفاء اللازم بالنصوص الشاهدة ببطو السموات ورفع هذا النظام كقوله
تعالى يوم تبدل الارض غير الارض وقوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل فيكون ممكنا
لا محالة بل يمتنع على تقدير التعدد والتوحيد لا بطلان الملازمة قطعية والحق [illegible]
بفسادهما عدم تكونهما بمعنى انه لا يوجد السموات والارضون اولا وبالذات بمعنى انه
لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع في الافعال قوله بمعنى انه لو فرض اثنان ردهما اثبات
الملازمة يعني تقرير برهان التمانع انه لو تعدد الالهة لم يتكون السماء والارض لان
تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل لان الاول ينافي التعدد
والثاني يوجب توارد العلل المستقلة على معلول واحد والثالث يوجب ترجيحا بلا مرجح
لان نسبة المقدورات اليهما على السوية فلم يكن احدهما لا على التعيين صانعا فلم يوجد
مصنوع اضافة الاحد للعموم فيفيد عدم صنع كل منهما لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم
الا عدم تعدد الصانع وهو اي امكان التمانع لا يستلزم انتفاء المصنوع فتقرير ان
الملازمة المذكورة في الآية الكريمة على تقديرك بقولك بمعنى انه لو فرض صانعان لا
لا يصدق فضلا عن ان يكون قطعية لان فرض تعدد الالهة فيهما لا يستلزم الا امكان
التمانع وهو لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم عدم المصنوع فاذا كان
كذلك لا يكون التفسير موافقا للمفسر وهو قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا قوله
لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الا فيه بحث لان السائل لم يدع ان امكان التمانع بمجرده
يستلزم انتفاء المصنوع بل امكان التمانع على تقدير تعدد الصانع يستلزم انتفاء

انتفاء المصنوع وهو ممنوع حاصله منع الجواب الاول انه ترتب فرده فلم يكن احدهما صانعا
على فرض لا يمكن بينهما تمانع مسلم لكن فرده فلم يوجد مصنوع على فرده فلم يكن احدهما صانعا
ممنوع اذ لا يلزم من عدم احدهما صانعا انتفاء المصنوع على انه يرد منع الملازمة ان
اريد عدم التكون بالفعل لجواز الاتفاق على هذا النظام والتكوين ومنع انتفاء اللازم ان
اريد بالامكان بناء على ان لكل ممكن جهة عدم تكونه فان قلت العالم متكون بالفعل
فلو امكن عدم تكونه لزم امكان اجتماع النقيضين قلت امكان عدم التكون بوقت
تكونه لا حينه فلا محذور حاصل الجواب انه اشار الى منع الملازمة مطلقا سواء كان
عدم التكون بالفعل او بالامكان فان قيل كلمة لو لانتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء
الاول يعني لا يلزم من هذه الآية الكريمة الا انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء
التعدد ولا يلزم منها المطلوب انتفاء التعدد مطلقا فلا يصلح الآية حجة على انتفاء
التعدد والا لكان افادة الكلام على انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب التعدد فقد
حصل المطلوب هو انتفاء التعدد فيكون انتفاؤه من الاجزاء المحققة لانا نقول لا نم
حصول المطلوب فان المطلوب حصوله بالاستدلال وهنا ليس كذلك فانه ما دل الكلام على انتفاء
اللازم بسبب انتفاء الملزوم بل ثبت انتفاء اللازم بالدليل ووقع انتفاء الملزوم بلا دليل
وهو خلاف المطلوب فلا يفيد الدلالة على ان انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء
التعدد يعني انه يفيد كون انتفاء التعدد سببا لانتفاء الفساد في الزمان الماضي فا
كون العلم بانتفاء الفساد سببا للعلم بانتفاء التعدد مطلقا فلا يفيد بالمضي نعم يلزم
في الماضي

من شيئين الأول ثبوت الكثرة المحصلة للمقصود بالشيخ بغير احتمال فلا يجب الصفة
القديمة نكر قد يستعمل لكن يستدل بانتفاء اللازم على انتفاء الشرط حتى قالوا إن لو لا
لانتفاء الثاني دون العكس إلى ما هو المشهور ومن غيره لا يدل على تغيير الزمان حالة قوله
لو كان العالم قديما لكان غير متغير والأمر من هذا القبيل وقد يشتبه على بعض الأذهان
أحد الاستعمالين بالآخر فيقع الخبط القديم هذا تصريح بما علم التزاما قبل هذا تشنيع
على صاحب الحق حيث أقام الدليل على كونه قديما بعد إثبات كونه واجبا لوجوده ولا
إنها أظ الواجب لا يكون إلا قديما فقد أخذ المسألة على غاية الاختصار فطابق
بجاله هذا التطويل أي لا ابتداء لوجوده أي الواجب إذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم
لكان وجوده أي الواجب من غيره ضرورة حدوث وقع في كلام بعضهم أن الواجب والقديم
مترادفان فيكون دلالته على القديم صريحة لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين
لأن مفهوم الواجب أن يكون وجوده لذاته أي لا يكون بمكن أن يكون وجوده من غيره
ومفهوم القديم هو أن لا يكون لوجوده ابتداء وإنما الكلام في التساوي بحسب الصدق أي بحيث
أنه متساويان في الصدق أم لا فإن بعضهم على أن القديم أعم لصدقه أي القديم على صفات
الواجب بخلاف الواجب فإنه لا يصدق عليها أي على صفات الواجب فلا يكون الكلام
بالترادف صادقا فكان مرادهم بالترادف التساوي في الصدق في سبيل الكلام
ولا يخفى أن تعدد الصفات القديمة وإنما المستحيل تعدد الذوات القديمة هذا
جواب ما يقال ومما أنه لو صدق القديم على صفات الواجب لتعدد القدماء فيتم

وفي كلام بعض المتأخرين كالإمام حميد الدين الضرير رحمه الله ومن تبعه تصريح بأن واجب
الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته فيكون الواجب والقديم مترادفين في كلام
البعض جزء وتصريح مبتدأ وقد استدلوا على أن كل ما هو قديم فهو واجب لذاته فيلزم منه
أن لا تكون الصفات أي الغير بانيا أي القديم لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم في نفسه
إذ لا واسطة بينهما أي الاحتمال الثالث بين القديم والحادث حتى يكون لا قديما ولا حادثا
لأن التقابل بين القديم والحادث تقابل الإيجاب والسلب لأن القديم هو الموجود
الذي لا ابتداء لوجوده والحادث هو الموجود الذي يكون لوجوده ابتداء والأول يسلب
وهو رفع النسبة الحكمية والثاني إيجاب وهو إثبات النسبة الحكمية فلا واسطة بين الإيجاب و
السلب وإلا لزم ارتفاع النقيضين أو لزم اجتماعهما وكل ذلك محال فيحتاج في وجوده إلى المخصص
فيكون محدثا أي حادثا ذاتيا لا أنه المقابل للواجب لذاته وبدل أيضا على قوله إذ لا
بالحدوث إلا ما يتعلق وجوده بالغير أي وجوده إما بإيجاد شيء آخر لأن الحدوث الزماني حالا
يكون وجوده بالذات لا يكون إلا بالافتقار إلى الغير وما وقع في كلام بعض العلماء من أن
الواجب لذاته هو الله وصفاته فمعناه أنها واجبة لذات الواجب أي مستندة إلى الله تعالى بطريق
الإيجاب لا بطريق القصد والاختيار ثم اعترض بأن الصفات لو كانت واجبة لذاتها
لكانت أي الصفة باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى أي بالصفة فأجاب
بأن كل صفة فهي باقية ببقاء هو أي البقاء نفس تلك الصفة أي البقاء ليس أمرا موجودا
عارضا حتى يلزم قيام العرض بالعرض بل البقاء عبارة عن استمرار الوجود وفي ذلك

باجب لذاته على الوجود وهذا الكلام اي كلام حجة الدين الغزنوي في غاية الصعوبة فان القول
بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد يعني ان قلنا بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها يلزم
القول بتعدد الواجب لذاته وهو مناف للتوحيد والقول بامكان الصفات يعني ان بعض
المتكلمين قالوا بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى لا صفاته فيلزم ان تكون الصفات ممكنة
لا واجبة ينافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث فيلزم ان يكون الله تعالى محلا للحوادث فلهذا
صار صعبا وهذا هو التحقيق الذي وعد به الشارح فانه ذكر ان ذات الصفات قديمة
بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم لا يجوز ان
تكون الصفات قديمة بالزمان وحادثة بالذات فلا يلزم المحذور لانه لا تنافي بين الحدوث
الذاتي وبين القدم الزماني وهذا لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب
فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتي والزماني
وفيه رفض لكثير من القواعد لان القول بان صفات الله تعالى ممكنة وقديمة بالزمان وحادثة
بالذات يستلزم ان يقال ان العالم كذلك لانها ممكنة وقديمة بالزمان وحادثة بالذات فيلزم
رفض القواعد وكذا غيره مما يقولون بقدمه وينافي لهذا زيادة تحقيق الحق معنا
في مذهبه انه تتعلق الموجودات تحت وجوبها والا فان تحت فعله والا ذلك تحت اوده
حتى لا يشذ عن علمه معلوم موجود ولا عن فعله مفعول مدرك القادر المقتدر والقادر بمعنى
الا ان الاول ابلغ في الوصف القدرة ومعناه الذي ان شاء فعل وان شاء لم يفعل
اخترع كل موجود سواه والمتفضي عن معاونة غيره العليم معنى وصف به لى علمه وحاله

وما انه احاط بكل شيء علما ظاهره وباطنه اوله واخره دقيقه وجليله وعلم الخلق فمن السميع
المعنى فيه انه لا يعزب عن ادراكه مسموع وان خفي من دبيب النمل بل ادق من ذلك ويدرك
حس حركة النملة في بهيم الظلمات بمناجاة المناجين في ضمائر الانسان من غير نطق اللسان
ولا حركة الجنان يسمع بغير اصمخة ولا اذن كما يفعل بغير جارحة ولا بنان ويتكلم بغير لسان ولا
ولا لسان جلت ذاته الكريمة عن نطق في الحدثان فمن ادق نظر فيه ولا شك يقع في محض التشبيه
البصير معناه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة تحت الثرى ولا فوق العرش الا هو مبصر منزه
عن حدقة واجفان ومقدس عن انطباع الصورة في ذاته كما ينطبع في حدقة الانسان فان
ذلك من صفة الحدثان وحظ البصير منه معلوم قاصر لانه لا يشاهد البواطن والسرائر ولا
الهواجس ولا الخواطر ولا الاذواق ولا انكشاف الشارح المدرك لان بديهة العقل جازمة
بان حدوث العالم على هذا النمط البديع اي الطريق الغريب والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه
القمرية يشتمل على ما عائد العالم وابداع عليه اما من الافعال المتقنة بيان ما وانفس
السماوية لا يكون بدون هذه الصفات اي الحياة القادرة اعلم ان اثبات محدث
العالم كسبي واما اتصاف المحدث بهذه الصفات فالمفهوم من كلام الشارح انه بديهي وليس
كذلك فلعله اراد بعد بيانه الاستدلال والانتاج وان كان الحصول كسبيا فيتوقف ولا يكون
بدون هذه الصفات توقف فيه بان العلم بالمسموع والمبصر كافي في النظام المتقن فلا
يثبت السمع والبصر اجيب بانهما راجعان الى صفة العلم وانما عدا متغايرين لكونهما نوعين
اخرين من العلم فان قلت ان النحلة قد تفعل فعلا عجيبا وهو بناء البيوت المسدسة

ونحو ما من الحيوانات كالعنكبوت قد تفعل فعلاً عجيباً مع عدم العلم فانه لا واحد من النحل
والعنكبوت قلت ان كل حيوان تفعل فعلاً عجيباً فهو عالم بذلك الفعل على ان اضداد
اي اضداد الصفات المذكورة نقائص ويجب تنزيه الله تعالى عنها اي عن النقائص وفيه بحث اذ
لو لم يتصف ببعض الاوصاف لزم اتصافه باضداده كما في الموت والعجز والجهل والصمم
والعمي ولكن نقض توقف فيه بان هذا مسلم في الحياة والعلم واما القدرة ففيه الايجاب
لا العجز وهو صفة كمال عند الحكيم بل عند المتكلمين ايضاً واما السمع فلا يلزم من عدم
الاتصاف بها الاتصاف بالصمم والعمي لجواز خلو الحي عن الضدين معاً كعدم ثبوتهما او
نقص فيه كما كالمستلزم للحجة فان عدمه نقص فيثبت لان البارئ لعدم ثبوتهما قيل السمع
والبصر بمعنى القوى الحيوانية نقيصة البارئ يجب تنزيهه عنه وعن ضده واما بمعنى صفة
ينكشف به المبصر والمسموع والخلو عنه جهل يجب تنزيه الحق عنه وايضاً قد ورد الشرع بها
اي بالصفات المذكورة يعني ان الله تعالى نقصه لطلاق العدوم على ذلك حيث قال ولا يحيطون
بشيء من علمه انه بعلمه انه سميع بصير ذو القوة المتين الى غير ذلك من الآيات وبعضها
مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها اي على الصفات المذكورة فيصح التمسك بالشرع فيها
اي في الصفات قوله وبعضها اما اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان ثبوت
الشرع موقوف على تلك الصفات فلو استدل بثبوت الشرع عليها فيلزم ان يكون المعلول
علة لعلته فيكون دوراً فاجاب عنه وبعضها لا يتوقف الى حاصله ان يقال ان بعض تلك
الصفات مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها كوجود الصانع وكلامه وحياته فلا يصح التمسك

بالشرع

بالشرع على ثبوت ذلك البعض الآخر كالتوحيد اي يصح التمسك على كون الواجب واحداً
بالدليل الشرعي وثبوت الشرع لا يتوقف على التوحيد بل على غيره اعترض بان الشرع
موقوف على وجوب الوجود وهو يستلزم الوحدة فلم يصح في وجوب الوجود والوحدة
لا يعلم الشرع فلا كالمستند لان بالشرع على التوحيد دور واجيب بان غايته يستلزم التوحيد
للوجوب متوقف على ما يتوقف الوحدة بل لا يستلزم من فيه اصلاً فلا دور كما في وجود
الصانع وكلامه فان صحة الشرع موقوفة على صحة وجود الصانع وكلامه لا
والنبوة والمعجزة كالمستند لان بالشرع عليها دوراً قيل انهم استدلوا على انه تعالى متكلم بتواتر
الانبياء واخبارهم عن الصانع بالشرع فالدور لازم واجيب بان الشرع موقوف على
الكلام النفسي بالامر والنهي واما الكلام اللفظي صفة اخرى [illegible] فلا يجوز ان يكون مخلوقاً فيصح
بالشرع على انه [illegible] صفة اخرى ونحو ذلك كثبوت علمه وحياته وقدرته وارادته فيتوقف
ثبوت الشرع عليه ليس اي حدوث العالم بعضه وانما قدم العرض على سائر الصفات
لكون المنافاة بين العرضية والالوهية ابين واوضح ولذلك لم يقل احد بالوهية العرض
فان قلت لا نم انه لم يقل به احد فان طائفة من الثنوية قالوا بالوهية النور والظلمة
والطبائعيين قالوا بالوهية الطبائع الاربع وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
وهي كلها اعراض قلت القائلون بالوهية النور والظلمة قالوا بان النور والظلمة حيان
سميعان بصيران على ما ذكره التبصرة فلم يكونا من الاعراض وكذا الطبائعيين والا فكيف
يقولون بكون الاعراض صانعاً للعالم لان اي العرض لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقوم

فيكون ممكناً ولانه يمتنع بقاؤه اي العرض والالاء وان لم يكن البقاء ممتنعاً لان بقاء
معنى قائم به اي بالعرض فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو ممتنع لان العرض لو كان باقيا لاتّحد
امّا ان يكون البقاء قائماً بالعرض او قائماً بغير العرض وكلاهما محالان اما الاول فلانه
يلزم منه قيام العرض بالعرض لان البقاء ايضاً عرض اذ العرض عبارة عن معنى زائد
على الذات والبقاء كذلك اي هو معنى زائد على الوجود لان البقاء استمرار الوجود فعلم
ان البقاء غير الوجود لان استمرار الشيء غير ذلك الشيء فيكون البقاء زائداً على الوجود
فلو قام البقاء بالعرض لزم قيام العرض بالعرض وهو ممتنع لانه انما يقوم بنفسه لا بنفسه
الغير بالتبعية واما الثاني فلان البقاء لو كان قائماً بغير العرض لزم ان يكون ابقاؤه هو ذلك
الغير لا العرض وهو خلاف المقدر وايضا ما كان مستغنيا في بقائه لا يكون قديماً واجب الوجود
صانع العالم لا بد وان يكون قديماً فلا يكون صانع العالم عرضاً وهو المطلوب لان قيام العرض
بالشيء معناه اي معنى قيام العرض بالشيء ان تحيّزه اي العرض بالشيء تابع لتحيّز ذلك الشيء
والعرض لا تحيّز له لذاته حتى يتحيّز غيره بتبعيته وهذا اي دليل امتناع بقاء العرض مبني
على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده اي الشيء او رد الشارح لهذا المطلب وبلفظ او
معناه عندنا وهو قوله لانه لا يقوم بذاته وثانيهما من حيث هو قوله ولانه يمتنع بقاؤه
وقوله لان قيام العرض الخ دليل الحكم وقوله وهو مبني اشارة الى تزييف الدليل الثاني
وان القيام معناه التبعية في التحيّز معطوف على ان بقاء الشيء في تعريف التحيّز بعرض فلو
كان معنى قيامه بموضوعه التبعية في التحيّز لكان للتحيّز تحيّز وننقل الكلام اليه ويلزم وجه

وجود تجددات غير متناهية فيلزم التسلسل لوجود عرض واحد مكث طرفة العين فليس تحيّز
لان تحيّز العرض ليس في كونه زائداً على ذلك العرض بخلاف تحيّز الجوهر والفرق بانه من
ان التحيّز للجوهر لازم لانه لازم الوجود والعرض لازم المحيّز حتى لا يتصور العرض
بدونه بخلاف الجوهر ومع هذا امتنع الانتقال على العرض دون الجوهر والحق ان البقاء
استمرار الوجود وعدم زواله اي الوجود لا معنى زائد على الوجود وحقيقته اي البقاء
الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثاني الوجود بالنسبة الى الزمان الاول ابتداء في
الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني بقاء في الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني عبر البقاء لان
البقاء زائد على الوجود ومعنى قولنا وجد ولم يبق اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو
وهو ان البقاء لو لم يكن زائداً على الذات لما صح قولهم وجد ولم يبق لما لا يصح ان يقال
وجد ولم يوجد فدل هذا القول على ان البقاء زائد على الذات والا لما صح اثباته مع نفيه
عن الذات اجاب بقوله ومعنى قولنا وجد ولم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتاً
في الزمان يعني ان البقاء الوجود في الزمان الثاني فمعنى وجد ولم يبق وجد في الزمان
الاول دون الزمان الثاني فلم يلزم من هذا عدم صحة نفي الوجود ابقاء حاصل الجواب
ان المعنى نسبة الوجود لا نفيه وان القيام معطوف على قوله ان البقاء استمرار الوجود
هو اختصاص الناعت بالمنعوت اي اختصاص النعت هو التعلق بين الشيئين بحيث
يقتضي احدهما نعتاً والاخر منعوتاً وعلى هذا المعنى يجوز ان يقوم المعنى بالمعنى كما في
العالم ... يعني ان صفات الله تعالى قائمة بذاته مختصة ثابتة له لا بمعنى انه يتحيّز بتبعية تحيّزه

لامتناع التحيز فيه وان انتفاء الاجسام في كل آن وشاهدنا بقاءها اي مع مشاهدتنا بقاء
الاجسام بتجدد الامثال لانه متعلق ببقائه ليس بعد منزه كما في الاعراض اي من انتفاء
عرضي في كل آن مع مشاهدتنا بقاءه بتجدد الامثال قوله وان انتفاء الاجسام اي متعلق
بعوده والحق ان البقاء استمرار الوجود وتحقق البقاء فيه بهذا يعني لو قلنا
ان انتفاء الاعراض في كل آن ومشاهدتنا بقاءها بحسب تجدد الامثال لم يكن بعيدا
فاذا قالوا هذا القول في الاجسام فيرد الاعراض بالطريق الاولى فعلى هذا لا يكون ثم
بقاء حتى يكون امرا زائدا عليه ولكن تعقيم(?) بين المتكلمين على هذا المطلب بهذه الادلة معنا
على ان بقاء الاعراض بتجدد الامثال يكون بقاء الاجسام بتجدد الامثال فاذا لم يكن كذلك
فلا يوجد للاجسام بقاء فيجب في الاعراض حتى يقال انه معنى زائد عليه فيم تمسكهم جواب
سؤال مقدر تقريره لم قلتم قيام العرض بالعرض محال وعند الفلاسفة لا يكون محالا لان قيام
العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطئها اي الحركة ليس قيام غير تمسكهم اذ ليس هناك شيء
موجود وآخر هو سرعة او بطؤ بل هناك حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات
سريعة وبالنسبة الى البعض بطيئة وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطؤ نوعين مختلفين
من الحركة هذا اشارة الى رد قول من قال انهما نوعان مختلفان من مطلق الحركة اذ
الانواع لا تختلف بالاضافات لانه لا يقال الانسان بالنسبة الى الفرس جاز ان يختلف
الانواع الحقيقية بالذات اي لانسان والفرس والبقر وغيرها ولا جسم لانه مركب
ومتحيز وذلك اي كونه مركبا ومتحيزا امارة الحدوث وجوز اليهود والحنابلة اطلاق

لفظات

الجسم عليه تعالى بمعنى المركب والمتبعض وهم مخطئون لفظا ومعنى اما لفظا
فمتحير(?) واما معنى فلانه تعالى ليس بعض ما هو موصوف بصفات الالهية ازلا والا لو يوجب تعدد
الالهية وذلك يوجب اتصاف الجزء باضداده مثل العجز والجهل وذلك امارة الحدوث
وحدوث الجزء يوجب حدوث الكل واما الكرامية ومتابعوهم من الحكيم فيطلقون الجسم بمعنى
القائم بالذات لا المركب المتبعض وهم مخطئون لفظا فقط لان اسماء الله تعالى توقيفية
ولذا لا يسمى طبيبا وفقيها مع ان في الجسم مادة الذي هو اليكناية(?) معنا في لغة وان
لم يوجد ما عندنا فلانه اي الجوهر اسم للجزء الذي لا يتجزى وهو متحيز وجزء من الجسم والله
متعال عن ذلك اي من التحيز وجزء من الجسم فلانهم وان جعلوه اي الجوهر اسما للموجود
لا في الموضوع مجردا كان كالعقول والنفوس او متحيزا كالاجسام لكنهم جعلوه اي الجوهر
من اقسام الممكن وارادوا به اي الجوهر الماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لا في موضوع
محل(?) واما اذا اريد بهما اي بالجسم والجوهر القائم بذاته والموجود لا في الموضوع فانما
يمتنع اطلاقهما اي الجسم والجوهر على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك اي بالا
مع تبادر الفهم الى المركب عند اطلاق الجسم عليه تعالى والمتحيز عند اطلاق الجوهر و
المعنى ان صانع العالم ليس بجوهر لان الجوهر عبارة عن الاصل عند المتكلمين والاصل
ما ينشأ عنه التركيب بالتراب(?) ولهذا سمي الجزء الذي لا يتجزى جوهرا لانه اصل المركب
من حيث ان المركبات انما تنشأ عنه بالانضمام والله تعالى ليس باصل المركبات فلم يكن
جوهرا ولان الجوهر عند البعض الآخر من المتكلمين هو المتحيز الذي لا ينقسم والمتحيز

المتحيز في مكان فهو إما متحرك أو ساكن فلا يخلو عن الحركة والسكون فيكون الجوهر
حادثاً لأن ما لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عنها فهو حادث وقد ثبت أن صانع العالم
قديم لا حادث ولا يكون صانع العالم جوهراً وهو الذي ذهب إليه المجسمة إشارة إلى جواب
سؤال مقدر وجواب بأن يقال إن المجسمة ذهبوا إلى إطلاق الجسم عليه تعالى وإن النصارى
ذهبوا إلى إطلاق الجوهر عليه فأي معنى من المعاني المذكورة للجسم والجوهر ذاهبون إليه
فأجاب عنه بقوله وذهاب المجسمة والنصارى أي ذهاب المجسمة إلى إطلاق الجسم عليه تعالى وذهاب
النصارى إلى إطلاق الجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله عنه وذلك المعنى هو أن يكون
المراد بالجسم المركب والمتحيز لا القائم بذاته وأن يكون المراد بالجوهر الذي لا يتجزأ أو الماهية
الممكنة التي إذا وجدت في الخارج كانت في موضوع لا الموجود الذي كان لا في موضوع فيكون
في كلام الشارح هو قوله وذهاب المجسمة والنصارى إلى إطلاق الجسم الجوهر عليه تعالى بالمعنى
الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه لغواً ونشراً تبعاً فإن قيل فكيف يصح إطلاق الموجود والواجب
والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع لا إطلاقاً في الطلاق ما ورد به إذن وعدم فيما ورد منعه
وأما الطلاق فيما لم يرد به إذن ولا منع ولا من موصوف بمعناه ولم يكن موهماً بما يستحيل في
حقه تعالى فعندنا لا يجوز وعند المعتزلة يجوز وإليه مال القاضي أبو بكر وعند قول إمام الحرمين
وقال إمام الحرمين في الصفة دون الاسم قلنا بالإجماع وهو من الأدلة الشرعية وقد
يقال الشارح إما جواب عن السؤال المتقدم بقوله فإن قيل إن الله والواجب والقديم ألفاظ
مترادفة ومفهوم لأن الترادف في اتحاد المفهوم ولا اتحاد بين مفهوماتها لأن القديم

الله تعالى اسم لذات الواجب والواجب والقديم وصفان متحاذيان في نظم فلا ترادف بين الثلاثة
الكلمة الذات يراد بها التساوي في الصدق شاملا الموجود ولازم للواجب وإذا ورد
الشرع بإطلاق اسم بلغة فهو إذن بإطلاق ما يرادفه والتغيير المترادفة يرادفه راجع إلى الجواب ولعل
يقول إن الاسم في عود بإطلاق اسم بلغة لأن أهل كل لغة يسمونه بلغتهم نحو خدا وتكري و
ذكر بالأخير فكان إجماعاً على الإذن الشرعي لطلاق المرادف وهو أنما يصح الطلاق العارف ولو قيل
مع ترادفهما للعالم لأن المعرفة توهم سبق الجهل والعقل منع الحبس ويطلق الشافي لأن الطبيب
لا يشعر بالعلاج ولا يطلق الماكر والمستهزئ والمنشئ والحارث والزارع مع ورودها
في الكتاب والسنة لأن مجرد ورودها في الشرع باقتضاء المقام وانسياق الكلام لا يبيح بالإذن
بل يجب أن لا يخلو عن نوع تعظيم ورعاية أدب من تلك اللغة أو من لغة أخرى وما يلازم معناه
وفيه نظر لكونه إذناً بالإطلاق لأن معناه نظراً إذ لا دليل عليه وقياسه على المترادف
قال المعتزلة إنه ممنوع لأن القياس إنما يعتبر في العمليات دون الأسامي والصفات
أن التسمية على القياس فيصح به القياس وقيل في وجه النظر أن من لوازم اسم الخالق
كونه خالق القردة والخنازير مع أنه لا يطلق عليه تعالى لما فيه من سوء الأدب بل يقال
خالق كل شيء فيه بحث لأن إيهام القبح يمنع الطلاق المرادف أيضاً ومثله ممتنع
ولا مصور أي ذي صورة وشكل مثل صورة إنسان وفرس لأن ذلك أي حصول صورة
إنسان وفرس من خواص الأجسام تحصل لها أي تحصل الصورة للأجسام بواسطة الكم
والكيفيات وإحاطة الحدود والنهايات وقال طائفة له صورة لا كالصور وكصورة آدم

يقولوا لا تقولوا فلان قبيح فان الله تعالى خلق آدم على صورته والجواب عنه انا لا نسلم ان الضمير
راجع الى الله تعالى حتى يثبت مطلوبكم لانه روي انه عم رأى رجلا يضرب آخر على وجهه فنهاه
عن الضرب على الوجه وقال ان الله تعالى خلق آدم عم على صورته اي على صورة المضروب فيكون
الضمير راجعا الى المضروب لا الى الله تعالى ويحتمل ان يكون الضمير راجعا الى آدم عم وقال في
الحديث ان الله تعالى خلق آدم على صورته التي شوهد عليها في الدنيا ثم تغير صورته عند اخراجه
من الجنة الى الدنيا كما تغير صورة ابليس لكن سلمنا انه راجع الى الله تعالى كما جاء في خبر آخر
ان الله خلق آدم على صورة الرحمن لكن الصورة كما تطلق على الهيئة الحسية المتعارفة
وكذا تطلق على مفهوم الشيء وعلى ما به يختص الشيء في ذاته ويمتاز عن غيره ولذا قال
الحكماء والعلم حصول صورة الشيء في ذاته واراد بها مفهومه ومعناه وقرينة من هذا ما
قالوا ان هذه المسئلة صورة تلك المسئلة فيكون معنى خلق الله على صورته خلق على صفاته
من العلم والحكمة والرحمة والكرم والغضب ونحو ذلك فلا يكون حجة قطعية على اثبات
الصورة الحسية وقال عم ومن قال ان الله صورة كصورة آدم فهو كافر ومعنى ان
الله خلق آدم على صورته ان الله تبارك وتعالى اختار من الصور صورة وخلق آدم عم بتلك
الصورة اي على الصورة التي اختارها ولا تحدوده اي في حد ونهاية الى جانب الشيء
ذا الكمية اما حيث لا يوجد ورآء الشيء منه خلافا لبعض الكرامية فانهم يقولون انه غير متناه
من جهات خمس متناه من جهة واحدة وهي جهة السفلى لانه يلاقي بها العرش ولا معدود
اي ذي عدد وكثرة اي يتصف بها لمنافاته الكمية المتصلة كالمقادير من الطول والعرض

هذا تفسير
ولا معدود
...

والعرض والعمق والا المنفصلة كالاعداد وهو ظاهر لان كلا منهما امارة الحدوث والاحتياج
وهو منزه عن ذلك والكم المتصل هو ما يمكن فيه فرض اجزاء تتلاقى على حد مشترك وهو
نهايتها مثلا في الخط فانه يمكن ان يفرض فيه نصفان يشتركان في حد هو نهايتهما وهو
النقطة والكم المنفصل ما لا يمكن فرض اجزاء تتلاقى على حد وهو العدد وليس بين اجزاء
العدد حد مشترك يكون نهايتها مثلا فيه ولا متبعض ولا متجزئ اي ذي ابعاض واجزاء
خلافا للمجسمة لعظمه تعالى والفرق بين المتبعض والمتجزئ ان الاجزاء باعتبار الكل
والاشياء ولا الى تركيب منها يسمى متجزئا وباعتبار الجزئ والبعض مطلقا يسمى متبعضا ولا
مركب منها اي من الاجزاء لما في كل ذلك من الاحتياج المنافي للوجوب لان البعض في
بعضيته والجزء في جزئيته محتاج الى الكل والكل ايضا في كليته محتاج الى الاجزاء اي جعله
اجزاء يسمى باعتبار تأليفه منها اي من الاجزاء مركبا وباعتبار انحلاله اليها اي الى الاجزاء
متبعضا ومتجزئا ولا متناهيا لان ذلك من صفات المقادير والاعداد ولا يوصف بالماهية
اي بالمجانسة للاشياء لانه معنى قولنا ما هو من اي جنس هو وهو الذي في جنس شيء جنسه ولا
القول بالماهية قولا بالتشبيه والمجانسة فوجب التنزيه من المجانسة لخصوص معنوية
فيلزم التركيب لان الحقيقة لها جنس يجب ان يكون لها فصل فيلزم تركيبها منهما
وفيه بحث لان التركيب العقلي لا يستلزم التركيب في الماهية الخارجية ولا بالكيفية من اللون
والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات
الاجسام وتوابع المزاج والتركيب ولا يتمكن في مكان وعند المشبهة والكرامية متمكن

على العرش وقال بعضهم انه على العرش لا بمعنى التمكن ولكن بمعنى جهة الفوق وقالت النجارية
انه في كل مكان بذاته وقالت المعتزلة انه بكل مكان بالعلم وكل ذلك باطل واستدل علماؤنا
على عدم التمكن بان قالوا ان التنزه اي الخلو عن المكان ثابت في الازل لان المكان
كالعرش وسائر الموجودات الحادثة غير الله تعالى غير قديم فلو تمكن الباري تعالى بعد عدم
المكان لزم تغير الباري تعالى من التنزه عن المكان الى التمكن فيه والتغير من شأن الحدوث
وعلامة الامكان والباري تعالى منزه عن ذلك فيستدل القائلون بالتمكن بالنص وهو
قوله الرحمن على العرش استوى فان الاستواء هو الاستقرار في اللغة وهو يستلزم التمكن
فوصف الله تعالى ذاته القديمة بالتمكن فيكون متمكنا وهو المدعى ولكن علماؤنا يجاب
عن استدلالهم بان تعالى هذه الآية لا تثبت التمكن لان الاستواء يطلق تارة ويراد
التمام كما في قوله تعالى ولما بلغ اشده واستوى اي تم وكمل عقله وقد يطلق ويراد به الاستقرار
في المكان كما في قوله واستوت على الجودي اي استقرت سفينة نوح عم وقد يطلق ويراد
الاستيلاء والغلبة كما في قوله ثم استوى على البلاد اي استولى وغلب فيكون الآية
من المحتمل ولهذا الاحتمال لا يكون حجة قطعية مع الترجيح في هذه الآية من بين هذه
المحتملات الاستيلاء والغلبة لا الاستقرار لانه تعالى مدح ذاته بقوله الرحمن على العرش
استوى وذكر الاستواء للمدح انما يستقيم اذا فهم الاستيلاء والغلبة فلو حمل على الاستقرار
لا يفهم منه المدح لانه يشارك فيه وضيع وشريف لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في
بعد آخر متوهم عند المتكلمين او متحقق عند الحكماء ويسمونه المكان والبعد عبارة

عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه اي الامتداد عند القائلين بوجود الخلاء وهم
المتكلمون والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزي فان قيل الجوهر
الفرد متحيز لا بعد فيه والا لكان متجزيا قلنا هذا السؤال مبني على قولهم بكون المتحيز والمتمكن
متساويين والجواب بمنع التساوي بينهما بل بينهما عموم وخصوص مطلق والمتحيز اعم
من المتمكن والجوهر الفرد متحيز وليس بمتمكن فالمتمكن اخص من المتحيز لان التحيز هو الفراغ
المتوهم الذي يشغله شيء ممتد كالجسم او غير ممتد كالجزء الذي لا يتجزى والمتمكن هو الفراغ
المتوهم الذي يشغله جسم فقط هذا ذكره دليل على عدم التمكن في المكان واما الدليل على
عدم التحيز فهو ان الدليل انه لو تحيز الباري تعالى فاما في الازل فيلزم قدم الحيز لان التحيز
نسبة بين المتحيز والحيز وازلية النسبة تستلزم ازلية المنتسبين فيلزم الحيز ازليا وهو مح
هذا انما يلزم ان لو كان الحيز موجودا خارجيا فقد فسر بالفراغ المتوهم اللهم الا ان
يدعى ان الفراغ محاط بشيء فيلزم قدم محيطه او لا اي لم يتحيز في الازل فيكون محلا للحوادث
فيه بحث لانه ان اراد انه محل للتحيز فالامر بالعكس اذ اراد انه محل للتحيز فهو لم يثبت بعد
فلعله اراد الاول واراد بالحيثية المقارنة والنصوص تدل ظاهرا على عدم التحيز اما ان يساوي
الباري تعالى الحيز او ينقص عنه اي عن الحيز فيكون متناهيا لان الحيز متناه بالابعاد على
تناهي الابعاد لكنه مساو للمتناهي والناقص عن المتناهي لا بد وان يكون
متناهيا ايضا والتالي لازم ان لا يكون مساويا له وناقصا عنه وهو خلاف المقدر
ونقيض المفروض او يزيد عليه اي على الحيز فيكون الباري تعالى متجزيا فانه لم يكن

في مكان إذ ليس في جهة لا علو ولا سفل ولا غيرهما كيمين وقدام وخلف لأن الجهات
حادثة تحدث بإحداث الإنسان ونحوه ولو لم يخلق بعض الخلق بل خلق مستويًا إلى كرة لم يكن
لهذه الجهات وجود البتة ورفع الأيدي إلى السماء وقت الدعاء تعبد كوضع
الجبهة على الأرض في السجود والاستقبال إلى الكعبة في الصلاة لا لأن الحق جل
أما حدوده وأطرافه عطف تفسير للأمكنة أو نفي الأمكنة باعتبار وصف الإضافة
أما نفي الجهات يكون نفي الأمكنة باعتبار الإضافة إذا شيء له أن تتعلق
البيت ملاق الشيء على تقدير أن يكون ذلك الشيء فوقه وهو جهة علو ولا يجري عليه
أي على الباري في زمان يعني أنه لا يتغير بتغير الزمان وأن التغير الدهر كله أو بعض
أمره لا يكون في الزمان أنه لو كان في الزمان يلزم أن يكون محلًا للحوادث المتجددة
المتعاقبة وهو محال لأنه حينئذ يلزم تغيرات متعاقبة في ذاته لكونه في هذا الزمان تعالى لكونه
في زمان بعده وقبله فيكون محلًا لتلك الحوادث والكل مبني على التزام فإذا لم يكن في الزمان
فلا يكون له ماض ولا مستقبل ولا حال لأن الزمان عندنا أي عند أهل الحق عبارة عن متجدد
معلوم يقدر به متجدد آخر مثل يوم وليلة يتقدر بها الشيء مثل الشهر يتقدر به التي والدهر
وغير ذلك وعند الفلاسفة كما تبسطه من تابعيه مقدار الفلك عن مقدار
الحركة أي حركة الفلك والله منزه عن ذلك أي عن المتجدد والمقدر ولأن كل ذلك
من أمارات الإمكان فالله منزه عن ذلك واعلم أن ما ذكره المص من التنزيه أي
الصفات السلبية بعضها يغني عن البعض يعني أنه في كلام المص حشوًا أو تكرارًا في كلام

فإن عدم كونه جوهرًا يستلزم عدم كونه جسمًا لأن الجوهر جزء من الجسم وانتفاء الجزء
يستلزم انتفاء الكل من غير عكس وعدم كونه مصورًا بصورة من الصور يستلزم عدم
كونه محدودًا ولا معدودًا ولا متناهيًا لأن كلها من خواص المقادير وإذا انتفى كونه
بصورة من الصور لانتفاء المقادير انتفى كونه محدودًا ومعدودًا ومتناهيًا وعدم
كونه متبعضًا يستلزم عدم كونه متجزئًا أو بالعكس وعدم جريان الزمان عليه يستلزم
عدم التمكن لأن التمكن إنما يكون في زمان وإذا انتفى الزمان انتفى التمكن في جميع
ما ذكره الشارح من قوله واعلم إلى الآن أي المص ما دام أي طلب التفصيل والتوضيح
في ذلك أي في التنزيه قضاء أي أداء لحق الواجب في باب التنزيه ورد على المشبهة بقوله
ولا مصور المشبهة قوم من الكفرة قائلون بأن الله تعالى يشبه شيئًا من الموجودات والمجسمة
بقوله ولا جسم والمجسمة قوم من الكفرة قائلون بأن الله تعالى جسم مستقر على العرش وسائر
فرق الضلال والطغيان بأبلغ وجه وآكده فلم يبال بتكرير الألفاظ المترادفة
لما يتناقض مع المتجزئ والتصريح بما علم بطريق الالتزام كقوله ولا متبعض ولا محدود
ولا معدود ولا متناه ولا يتمكن في مكان ولا يجري عليه زمان ثم أن مبنى التنزيه على
بقوله وليس بعرض إلى على انتفاء وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث ولا
لاحتياج كل منها أي شيء على ما عرفنا التجزي إلى قوله ليس بعرض لأنه لا يتقوم بذاته
بل يفتقر إلى محل يقومه فيكون ممكنًا وفي قوله ولا جسم لأنه مركب متحيز إلى غير ذلك من
تعليل التنزيهات السابقة واحدًا بعد واحد لا على ما ذكره الشارح رحمه الله فيه من التشنيع

على صاحب المحصل وغيره من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه فهذا دليل على
عدم كونه تعالى عرضا وتقرير انه ان يقول لا نسلم ان معنى العرض ما يمتنع بقاؤه وهو ما
يقوم بغيره سواء امتنع بقاؤه او لا يمتنع ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره اشارة
الى هذا دليل عدم كونه تعالى جوهرا حتى يقال لم لا يجوز وجود جوهر مجرد غير مركب
او لا نسلم ان الجوهر ما يتركب عنه غيره بل هو ما يقوم بذاته سواء تركب عنه غيره او
لم يتركب ومعنى الجسم ما يتركب من جزئين فصاعدا واجيب اما هذا دليل على عدم
كونه تعالى جسما وتقرير انه ان يقول لا نسلم ان معنى الجسم ذلك بل هو معنى الطويل او لان ذلك
معناه الاصطلاحي لا اللغوي فان معناه في اللغة ما يقوم بذاته اي بنفسه لا بغيره
بدليل قولهم هذا الجسم من كذا فيه ضعف هذا الدليل وان الواجب يطلق
على ان معنى العرض الخ لو تركب فاجزاؤه اما ان تتصف بصفات الكمال او فيلزم تعدد
الواجب او لا فيلزم النقص والحدوث في ذاته فوقه وان كان الواجب دليل على عدم
كونه تعالى متبعضا ومتجزيا وفيه نظر لانه لا يتصف شيء منها بل المتصف الكل الا
فلا يلزم تعدد الواجب وقلنا اذا اردت بصفات الكمال وجود الاجزاء على ما
ينبغي فلا نسلم انه يلزم منه تعدد الواجب وكذا اردت بصفات الكمال العلم والقدرة
وغيرها من الصفات الثمانية فلا نسلم انه لو انعدم منه الصفات في الاجزاء يلزم
النقص لان نقص جزء لا يستلزم نقص الكل لم لا يجوز ان يحصل من اجتماع الاجزاء
الناقصة كمال الكل كما انه يحصل من اجتماع الشعرات قوة الحبل الى كتب من بيته

ليست للكل واحد منها واتصافه هذا دليل على انه ليس بمصور ولا متشكل اما انه لو
على جميع الصور والاشكال والكيفيات من الكون والطعوم والروائح والحرارة
والبرودة وغير ذلك فيلزم اجتماع الاضداد على بعضها وهي مستوية الاقدام في ا
المدح بثبوتها والنقص بعدم ثبوتها وفي عدم دلالة المحدثات عليه بعين مستوية
الاقدام في عدم دلالة المحدثات على كون الواجب متصفا ببعض الصور دون بعض
وببعض الاشكال دون بعض وبعض الكيفيات دون بعض فاذا كان كذلك فلو
الواجب على بعض دون بعض يلزم الترجيح بلا مرجح فيفتقر الى المخصص ويدخل تحت قدرة
الغير فيكون حادثا ورد المنع منا بان يقال لم لا يجوز ان يكون المخصص نفس ذاته
ولم يدخل تحت القدرة الغير بخلاف مثل العلم والقدرة هذا اشارة الى الجواب بقولنا
وهو انتم قلتم او على بعضها يلزم الترجيح بلا مرجح لانها مستوية الاقدام في ا
المدح والنقص وهذا القول منقوض بالصفات وهي الواحد والحي اي قلنا في هذه
الصفات مرجح فانها اي العلم والقدرة من صفات الكمال لدلالة المحدثات على ثبوتها فانه
من اثر ايجاد العالم على هذا النمط البديع لا يكون بدون العلم والقدرة وغيرهما
واضدادها اي العلم والقدرة صفات نقصان لا دلالة للممكنات على ثبوتها اي
على ثبوت اضدادها لانها تعليل لقوله لا على ما ذهب اليه المشايخ تمسكات ضعيفة
وقد بينا ضعفها في اثناء التقرير فيما سبق ولا نعيد ما توهمت اي تضعف
الظالمين وتوسعه مجال الطالعين في زعمهم اي من الطاغين ان تلك الملك الحالية

زاعمين

اي النصوص السلبية مبنية على امثال هذه الشبه الواهية واحتج المخالف منهم الكرامية
وغيرهم الى كونه في الجهة لكونه من الاجسام فيها بحيث يشار اليه بانه هنا او هناك بالنصوص الدالة
على الجهة والجسمية والجوارح في الجهة كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى والصورة
كقوله عم خلق آدم على صورته ورأيت ربي في ليلة المعراج على صورة شاب امرد
والجوارح كقوله تعالى بل يداه مبسوطتان وقد خلقته بيدي وقوله عم قلب المؤمن
بين اصبعين من اصابع الرحمن وقوله عم ان الله ليتجلى على اوليائه حتى يبدو وتوجد
وهذه الآية والاحاديث كلها تدل على الجسمية بظواهرها ما ذكرنا ولو ذكرنا
التي وردت في الآيات والاحاديث التي وردت في هذا الباب لطال الكلام وفات المرام وكثرة
الكلام والجواب الجامع الشامل للجميع ان الادلة السمعية المحتملة لا تعارض الادلة
السمعية المحكمة بل يجب حمل المحتملات على المحكمات التي هي من اصل الكتاب وبان كل
موجودين فرضا لا بد ان يكون احدهما متصلا بالآخر مماسا له او منفصلا عنه مباينا
في الجهة والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون مباينا للعالم في جهة فيتحيز فيكون الله تعالى
جسما او جزء جسم مصورا متناهيا فقوله وبان كل موجودين فرضا اي دليل عقلي
على انه تعالى جسم ومصور والجواب عن الدليل العقلي انه ذكره وهم محض وحكم على غير المحسوس
باحكام المحسوس اي العالم والادلة القطعية قائمة على التنزيه بيان هذا جواب عن الدليل
النقلي فيجب ان يفوض علم النصوص الواردة على الجهة والجوارح بحسب الظاهر الى الله
على ما هو دأب السلف ايثارا اي اختيارا مفعول له لقوله ان يفوض للطريق الا
سلم

مطلب التاويل

لا نسلم وانما اسلم سلامته بالكلية عن الاعتقاد بغير المراد فيلزم الزيغ والتشويش
العقيدة على من لا يبرهن عقله لدفع ما يرد عليه في المتشابهات وهو الموافق للوقف
في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله او يؤول بتأويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون والعلماء
من تأويلات ان على ما احرفه ودرجته وهو انكن في دليل يصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى
الظاهر دفعا مفعول له لقوله على ما اختاره المطاعن الجاهلين وجذبا اي منعا بالضبع
القاصرين عن ادراك الحق في سلوكا مفعول له لقوله او يؤول للطريق الاحكم لامحاله
اما بين الذين عن نظر في مبلغ اليه بظواهر يتبادر من النظم له حالا يمتنع ان يكون مرادا
بانه يصلح ذكره وهو الموافق لعطف قوله والراسخون على الله والاول اوما بالنسبة الى
العامة والثاني احق بالقياس الى الخاص فان الادلة النقلية لا تعارض القواطع العقلية
التي لا تحتمل التأويل لان العقلية اصل النقلية لتوقف النقل على العقل لانه يتوقف
على ما يتوقف على العقل من معرفة وجود الباري وكونه فاعلا مختارا وارساله للرسل
في معرفة المعجزة فلو رجح النقل على العقل يلزم تكذيب العقل الذي هو الاصل لتصحيح
الفرع وهو في الاستلزام تكذيب الاصل لتكذيب الفرع لان صدق الفرع مبني على صدق الاصل
ضرورة فاذا تعارض النقلية العقلية فنحن بين امرين اما نفوض الى الله تعالى كما هو مذهب
السلف او نشتغل بتأويلها على وجه يليق على ما هو طريق الخلف وهو طريق المحققين
من المتأخرين ولا يشبه شيئا اي لا يماثله احد ولا يشابهه في تلك الاشياء وفي الحقيقة كما
زيد وعمرو وغيرهما من افراد الانسان في الماهية الانسانية فقط كما انه ليس مثله الله وغيره

اي التصديقات السلبية مبنية على امثال هذه الشبه الواهية واجيب بان الخلف منهم الكرا[مية]
ذهبوا الى كونه في الجهة لكونه فوق الاجسام فيها بحيث يشار اليه بانه هنا او هناك بالنصوص الدالة
على الجهة والجسمية والجوارح في الجهة كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وفي الصورة
كقوله عم خلق آدم على صورته ورأيت ربي في ليلة المعراج على صورة شاب امرد
والجوارح كقوله تعالى بل يداه مبسوطتان وقد خلقت بيدي وقوله عم قلب المؤمن
بين اصبعين من اصابع الرحمن وقوله عم ان الله ليضحك على اوليائه حتى يبدو نواجذه
وهذه الآية والاحاديث كلها تدل على الجسمية بظواهرها [illegible] ولو ذكرت
الاتيان بجميع الآيات والاحاديث [illegible] في هذا الباب لكان الكلام [illegible] الملام وكره
الملال والجواب انه متشابه [illegible] بان الادلة السمعية المحكمة لا تعارض الا
السمعية المحكمة بل يجب حمل المحتملات على المحكمات لانها من اصل الكتاب وبانه قطعي
موجودين فرضا لا بد وان يكون احدهما متصلا بالآخر مماسا له او منفصلا عنه [illegible]
في الجهة والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون مباينا للعالم في جهة فيتحيز فيكون الله تعالى
جسما او جزء جسم مصورا متناهيا [illegible] وبان كل موجودين فرضا [illegible] دليل عقلي
على انه تعالى جسم ومصور والجواب عن الدليل العقلي ان ذلك حكم محض وحكم على الغائب
باحكام المحسوس اي العالم والادلة القطعية قائمة على التنزيه فان هذا جواب عن [illegible]
النقلي فيجب ان يفوض علم النصوص الدالة على الجهة والجوارح بحسب الظاهر الى الله
على ما هو دأب السلف ايثارا اي اختيارا مفعول له لقوله ان يفوض للطريق الا

سلم وانما اتسم سلامته بالطلبة عن الاعتقاد بغير المراد وفيه انه لم الزيغ وتشويش
العقيدة بما ليس لا يبرهه عقله [illegible] اتقان وبطلان الاشتغال وهو الموافق للوقف
في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله او يأول بتاويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون [illegible]
من تاويلات اليد بالقدرة والوجه بالذات [illegible] بحسب المعنى بما غلب على الظن من المعنى
الذي [illegible] مفعول له لقوله على ما اختاره المتأخرون [illegible] يتصف بجميع
الجاهلين [illegible] الحق [illegible] سلوكا مفعول له لقوله او يأول للطريق الاحكم لاحتياج
[illegible] عن [illegible] بظواهره [illegible] ولهذا لا يمتنع ان يكون مرادا
بانه يصلح لذكره وهو الموافق لعطف قوله والراسخون على الله والاول اولى بالنسبة الى
العامة والثاني احق بالقياس الى الخاص فان الادلة النقلية لا تعارض القواطع العقلية
التي لا تقبل التاويل لان العقلية اصل النقلية لتوقف النقل على العقل لانه يتوقف
على ما يتوقف على العقل من معرفة وجود الباري وكونه فاعلا مختارا وارسله للرسل
في معرفة المعجزة فلو رجح النقل على العقل يلزم تكذيب العقل الذي هو الاصل لتصحيح
الفرع وهو ممتنع لاستلزام تكذيب الاصل تكذيب الفرع لان صدق الفرع مبني على صدق الاصل
ضرورة فاذا تعارض النقلية العقلية فنحن بين امرين اما نفوض الى الله تعالى كما هو مذهب
السلف او نشتغل بتاويلها على وجه يليق على ما هو طريق الخلف وهو طريق المحققين
من المتاخرين ولا يشبهه شيء اي لا يماثله احد [illegible] في الحقيقة كما في
زيد وعمرو وغيرهما من افراد الانسان في الماهية الانسانية [illegible] بين ذلك وغيره

ممائلة لعدم التي في جملة النوع والا لزم ان لا يكون محدث العالم وصانعه واحداً وهو خلاف ف
الا الله وحده
المعتقد وخلاف ما ثبت بالبرهان وهو ممنوع واما اذا ادعيته بمعنى اي بالمماثلة كون الشيئين بحيث
يسد اي يقوم احدهما اي احد الشيئين مسد الآخر اي يصلح كل منهما لما يصلح له الآخر فلان شيئا
جواب اما من الموجودات لا يسد مسده اي مسد الباري تعالى في الاوصاف فان اوصافه تعالى
من العلم والقدرة وغير ذلك اجل واعلى من ما في المخلوقات اي في الاوصاف المخلوقات بحيث
لا مناسبة بينهما اي بين اوصاف الباري تعالى وبين اوصاف المخلوقات فان قلت ما الفرق
بين المعنيين في المماثلة قلت لعل المعنى الثاني اعم من المعنى الاول لان الشيئين اذا اتحدا في الحقيقة
كان كل منهما ساداً مسد الآخر من غير عكس فان المتكلمين قالوا ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في
الذاتية والحقيقة وانما يمتاز عنها باحوال اربعة الوجوب والحياة والعلم والقدرة التامة حاشية
وقيل بل يمتاز عنها بالالوهية التي هي حالة خاصة عند ابي هاشم الاربعة ورد عليهم بان
الشركة في الذاتية يستلزم الامتياز بالمميز فيلزم التركيب من المميز والمشترك وكون الغير
اي في الذات
مجانساً له تعالى لكون المشترك جنساً او مشاركاً له تعالى في المهية لكون المشترك نفس المهية
والمذكور في عدم المماثلة هو الدليل العقلي واما النقلي فقوله تعالى ليس كمثله شيء قال رح
البداية بيان لعدم المناسبة بينهما اي ان العلم منا موجود وعرض وعلم محدث لانه حصل
لنا بعد ما لم يكن لنا وجائز الوجود ويتجدد في كل زمان فلو اثبتنا العلم صفة له تعالى لكان
اشارة الى ان الواجب والقديم مترادفان
موجوداً وصفة له تعالى ازلية وقديماً وواجب لوجوده اي لا جائز الوجود ودائماً اي لا يتجدد
في كل زمان من الازل الى الابد فالمماثل اي في علم الخلق بوجه من الوجوه هو الكلام اي الكلام البداية

البداية فيقول هذا الشيخ بان المماثلة تحصل بالشركة في وجه من الوجوه وقد صرح صاحب
البداية بمراده بالنفي في موضع آخر ان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف ف
حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة المقصود من هذا الكلام بيان ان ما ذكره
صاحب البداية من المماثلة ذكره الشيخ ابو المعين في كتابه المسمى بالتبصرة لان المفهوم من كلام
صاحب البداية ان المماثلة هي الاشتراك في جميع الاوصاف لان المفهوم من كلام الشيخ
ابي المعين ان المماثلة هي الاشتراك في بعض الاوصاف دون جميع الاوصاف فيكون بين الكلامين منه
مخالفة قال الشيخ ابو المعين وهو من مشايخ المتكلمين في التبصرة انا نجد اهل اللغة لا يمتنعون ن
من القول بان زيداً مثل لعمرو في الفقه اذا كان يساويه اي اذا كان عمرو يساوي زيداً فيه و
يسد مسده في ذلك الباب اي في ذلك الفقه وان كان بينهما اي بين زيد وعمرو مخالفة بوجوه
كثيرة وما يقوله الاشعرية من نفيه كلام الشيخ ابي المعين والاشعرية جماعة منسوبة الى
الشيخ ابي الحسن الاشعري من انه لا مماثلة الا بالمساواة في جميع الوجوه فاسد لان النبي
عم قال الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل واراد به الاستواء في القياس في الكيل لا غير وان تفاوتا في
فيه نقل محمد وفيه تنبيه ابو حنيفة
الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة والدليل على ارادة النبي عم الاول
انه لو كانت الحنطتان متساويتين في الكيل جاز بيع احدهما بالاخرى وان تفاوتا في
الوزن بان يكون احدهما ثقيلاً والاخرى خفيفة وعدد الحبات بان يكون حبوب احدهما
كبيرة وحبوب الاخرى صغيرة ولا شك ان الشيئين اذا كانا متساويين في الكيل وكان
عدد احدهما اكثر من عدد صغاراً لا فرق عدد الحبة ولو كان مراد النبي عم بالمماثلة
وغير
الآخر كان الاكثر عدداً

مع المساواة من جميع الوجوه لما جاز بيع الحنطة بالحنطة عند تساويهما في الكيل
والاختلاف في صفة الاشياء واللازم باطل وكذا الملزوم والظاهر انه لا حاجة الى هذا الشارح
الى التوفيق والتلفيق من جانب الشارح بين ما في البداية وما في شرح المساواة
من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلاً لا في كل شيء وعلى هذا اي على تفسير لا في
بين الحديث وبين كلام الاشعري بعضه ان يحمل كلام البداية ايضاً اي كلام الاشعري
والا فاشتراك الشيئين في جميع الاوصاف ومساواتهما اي الشيئين في جميع الوجوه يرفع
التعدد وقيل هذا ممنوع لجواز التغاير بخصوص ذاتيهما مع الشركة في جميع الوجوه ثم انه
جوابه ان خصوص الذات من جملة الوجوه فلا اتحاد ولا لزوم للشركة في جميعها فكيف يتحقق
التماثل لان المماثلة اي يكون بين الشيئين ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء لان في الجملة
بالبعض لان الايجاب الجزئي نقيض السالبة الكلية فاذا بطل الايجاب الجزئي تعين
الكلية وهو ان السالبة الكلية وهو لا يخرج عن علمه شيء او الخروج عن البعض نقص وافتقار لازم
تخصيص لان نسبة الى الجميع الاشياء على السواء فيكون علمه بالبعض دون البعض وكذا قدرته
بالبعض دون البعض يحتاج الى مخصص ومرجح فيكون الباري تعالى محتاجاً الى الغير فيبطل
بناءً لكونه محدثاً للعالم وصانعاً له مع ان النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم اي علم
الباري وشمول القدرة فهو يبطل قوله علم وعلى كل شيء قدير لا كما زعمت الفلاسفة من
انه لا يعلم الجزئيات وشبهتهم في ذلك انه لو كان عالماً بان زيداً في الدار عند كونه
فيها فعند خروجه من الدار ان بقي علمه بكونه فيها يكون جهلاً لا علماً وان لم يبق علمه

علمه بذلك لكان تغيراً والتغير على الله تعالى محال فلا يكون عالماً بالجزئيات لكونها متغيرا
اما الكليات فلا تتغير فيها فلا يلزم التغير في علم الباري فيكون عالماً بالكليات والجواب
بانه ليس العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم منتقشة في نفس العالم التغير فان
العلم بتغير الصورة المساوية بل العلم عبارة عن التعلق بين العالم والمعلوم والتغير
في التعلق لا يوجب التغير في الذات ولا التغير في الصفات الحقيقية والعلم هو الكائن
الاول وقال الامام في تفسيره وتحقيق هذا بمثال في الحس ونعم المثل انا على وهو ان المرآة
الصافية المصقولة اذا علقت في موضع وقوبل وجهها جهة ولم يبق حائل يحجب عليها
في بقعة لا بساطاً ابيض يظهر صورته في ثوب ابيض واذا عبر عليها جملة اصفر يظهر
فيها كذلك فيحصل تغيير في من احوال التي في كونها حديدة تغيرت او نقيم ان لها
في تدويرها تبدلت او تذهب وعلم انا انما صقالتها اختلفت او يحفظ بيانه انها
عن طاقتها انقلبت لا يتغير لاجل شيء من هذه الاشياء فافهم علم الله تعالى من هذا المثال
وان الماهية ممكنة التغير وعلم الله تعالى غير ممكن ولا يتصور على اكثر من واحد لانه تعالى
الواجد لا يصدر عنه الا واحد لانه لو صدر عنه اكثر من واحد لزم ان لا يكون
الباري تعالى واحداً لان حيثية صدور احدهما الامر غير حيثية صدور الامر الآخر فلا
يكون واحداً من جميع الوجوه وهو خلاف المقدر والجواب انه يلزم من الدليل المذكور
ان لا يصدر الواحد عن الواحد لانه لو صدر عن الواحد يكون مصدراً منه اي
له تعالى فلا يكون الواحد واحداً من جميع الوجوه وهو خلاف المقدر والتالي باطل وكذا

المقدم

والوهم في انه تع لا يعلم ذاته فان الوهم في موضع يثبتون واجب الوجود لكن يستفيدون الحكم
الى التوهم ومنشأ شبهتهم ان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين المنتسبين ونسبة الشيء
الى نفسه مح والجواب منع كون العلم نسبة بل هو صفة ذات نسبة والصفة الى الذات ممكنة
ويمكن ان يجاب عنه بوجه آخر بان التغاير الاعتباري كاف في تحقق النسبة فان الذات
من حيث انها عالمة مغايرة لها من حيث انها معلومة فيكفي ذلك والنظام انه تع
لا يقدر على خلق الجهل والقبح استدل النظام بانه لو قدر على خلق الجهل والقبح لزم
ان يكون جاهلا وقبيحا لان خالق الجهل جاهل وخالق القبيح قبيح والجواب عنه
انا لا نسلم ان خالق الجهل والقبح جاهل وقبيح بل الجاهل هو المتصف بالجهل
لا الخالق له ولا يلزم من خلق الشيء اتصافه به فلا يلزم ما ذكره النظام وتحقيق لان آخر
للنظام انه تع لا يقدر على خلق الجهل والفعل القبيح فهو انه لو قدر على الفعل القبيح
لكانت قدرته عليه مع العلم بقبحه او بدونه والاول سفه والثاني جهل وكلاهما نقص
يجب تنزيه الله تع عنه والجواب انه لا قبح بالنسبة الى الله تع فان الكل ملكه فله ان يتصرف
فيه على أي وجه اراد وان سلم قبح الفعل بالقياس الى الله فغايته عدم الفعل
لوجود الصارف وهو القبح وذلك لا ينافي القدرة عليه والبلخي انه تع لا يقدر
على مثل مقدور العبد كالصوم والصلاة استدل البلخي على ذلك بانه لو قدر على مثل
مقدور العبد لزم ان يكون العبد مماثلا له تع وقد ثبت انه لا يماثله شيء من الموجود
والجواب عنه لا نسلم انه يلزم من ذلك ان يكون العبد مماثلا له تع في القدرة لان قدرة الله

تع ازلية قديمة وقدرة العبد حادثة زائدة على ذاته فلا يكون مماثلا له تع واستدل
البلخي بوجه آخر على انه تع لا يقدر على مثل مقدور العبد فهو انه تع لو قدر على مثل
فعله تع اما طاعة مشتملة على مصلحة او معصية مشتملة على مفسدة او سفه خاليا عنهما او مشتملا
على ما يساويهما ويبني منهما على ان فعل العبد كذلك الحق محال على الله تع فلا يكون قادرا على
مثل مقدور العبد والجواب انها اي ما ذكر من صفات الافعال اعتبارات تعرض
للفعل بالنسبة الينا وصدوره منا بحسب قصدنا ودواعينا واما فعله تع فمنزه عن
الاغراض والدواعي فان يصدر عنه مثل فعل العبد مجردا عنها وان الاختلاف بينهما بالعوارض
لا ينافي التماثل والمعتزلة وعامة المعتزلة انه تع لا يقدر على نفس مقدور العبد كما في
العبد والرجل والذين استدلت المعتزلة على ذلك بان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين
قدرة الله تع وقدرة العبد ويجاب بانه يجوز ان يدخل المقدور الواحد تحت القدرتين
اذا اختلفت الجهة وهنا كذلك فان المقدور الواحد يدخل تحت قدرة الله تع خلقا وتحت
قدرة العبد كسبا لا خلقا لانه لا خالق الا هو ولا مؤثر الا هو وغير ذلك واما صفاته تعالى
ثبت من انه عالم قادر حي الى غير ذلك ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم
الواجب مسلم لكنه لا يستلزم كون ذلك المعنى صفة حقيقية لذات الواجب على ما ادعاه اهل
السنة فان الوجود والوحدة ونحوهما يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب فلا تراه
بينهما مع انه ليس بصفة حقيقية بل الوجود وصف اعتباري وكذا الوحدة ونحوها لا
والآخر تع وليس الكل الفاظ مترادفة لان كل واحد منها يفهم منه غير مفهوم الآخر

المشتق اي معلوم ان صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق له اي للشيء يعني
ان صدق على الواجب انه عالم يقتضي ثبوت العلم فيثبت له تعالى صفة العلم والقدرة والحياة
وغير ذلك لا كما زعمت المعتزلة انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك فانه محال ظاهر
بمنزلة قولنا اسود لا سواد له قيل لا نم انه محال [illegible] فضلا عن ظهوره اذ انهم يقولون انه
تعالى يعلم الاشياء بذاته ويفعلها بذاته فوصفه تعالى عين ذاته وهم يريدون [illegible] انه تعالى
يعلم الاشياء ويفعلها بلا حاجة الى صفة حقيقية قائمة بذاته كما قال اهل السنة فليس هو
كدعوى اسود لا سواد له لان السواد محسوس وعرض لا يمكن انكاره وقد نطقت
النصوص اي الآيات بثبوت علمه وقدرته وغيرهما كقوله تعالى وهو على كل شيء قدير وهو
بكل شيء عليم وغير ذلك والآيات وقد نطقت الى وقد دل صدور الافعال المتقنة اي
المحكمة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته تعالى قادرا عالما بلا وجود العلم والقدرة وليس
النزاع اي الخلاف في ان الاداة على ما قاله بعض الشراح من ان النزاع بيننا وبين المعتزلة في
العلم والقدرة ثم تحيد الكيفية والملكات فانا قائلون بالعلم والقدرة كذلك في حق الباري
تعالى والمعتزلة لا يقولون بها وحاصل هذا الرد ان يقال ليس النزاع المذكور بيننا
وبين المعتزلة في العلم والقدرة المذكورين فان العلماء اتفقوا على انه تعالى لا يتصف
بالعلم والقدرة بهذا المعنى لان العلم والقدرة بهذا المعنى منفيان عن ذات الله تعالى بالاتفاق
ولا خلاف في اصالة العلم والقدرة التي من جملة الكيفيات والملكات لما صرح مشايخنا رحمهم الله
تعالى بان الله تعالى حي قادر وليس النزاع الا في ان الله تعالى حي وكذا ان الله تعالى صفات ازلية ليست بعرض ولا يستحيل

يستحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم ازلي وبهذا المعنى يبطل كون علمه ملكة لان الملكة تحصل
للشيء بعد عدمها لانها تحصل بالممارسة شامل لجميع الاشياء ليس بعرض وبهذا يبطل كون علمه
من الكيفيات ولا يستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب لان الضرورية والاكتسابية من علم الانسان
وكذا في سائر الصفات كالقدرة والارادة بل النزاع في انه كما عرف في قوله وليس النزاع في
العلم الخ في انه تعالى له علم هو عرض قائم به اي بالعالم زائد عليه حادث فعلى القول
العالم علم هو صفة ازلية وقديمة زائدة عليه وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة
وزعموا ان صفاته تعالى عين ذاته بمعنى ان ذاته تعالى باعتبار التعلق بالمعلومات يسمى عالما وبالمقدورات
قادرا الى غير ذلك اي فيكون تعالى قادرا عالما بالاعتبار لا بالصفة الحقيقية فالفلاسفة
ما يجوز اطلاقه على الخلق لا يطلق على الحق حقيقة لانتفاء المماثلة بينه وبين الخلق ومن
ثبت بالاشتراك في مجرد التسمية عندهم وهو باطل لانها لو ثبتت لثبتت المنافاة اي ونسب التناقض
من الفلاسفة الى انها غير الذات الذات وبقرب من قولهم قول المعتزلة بان الله عالم بلا علم
بل بالذات حتى يلزم الاحتياج بل بالذات وكذا القدرة واكثر الباطنية والفلاسفة كون الله
عالما حيا قادرا على التحقيق وزعمت ان ما يوصف به الخلق لا يوصف به الله تعالى وانحرفت
المعتزلة بانصاف الله بانه حي عالم سميع مريد بصير متكلم ولكن انكرت وجود معنى الصفات
وقيامها بذات الله تعالى والمغايرة بين مذهب المعتزلة والفلاسفة انما هو في اطلاق الاسماء
الصفات على الله تعالى فجوزه المعتزلة ولم يجوزه الفلاسفة فلا يلزم تكثر الذات ولا تعدد
القدماء والواجب اي لا يلزم على ما ذهب اليه الفلاسفة والمعتزلة تكثر الذات وتعدد

في القدماء والواجب الذي هو ينافي التوحيد بخلاف ما ذهب اليه اهل الحق فانه يلزم على ذلك
التعدد بتكثر في الذات والتعدد في القدماء المنافي للتوحيد الثابت بالدليل والجواب عنه
ظ في اهل الحق من ان المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم بل اللازم مما ذهب
اليه اهل الحق تعدد الصفات القديمة وهو لا ينافي التوحيد لجواز تعدد الصفات مع وحدة
الذات كذات زيد فانه ذات واحدة مع انه يجوز ان يتصف بصفات متعددة فيكون وحدة
الذات مع تعدد الصفات جائزا بلا مرية وبل هو حكم الخطاب للكرامية والمعتزلة لكونه تعلم
مثلا قدرة وحيوة وعالما وواجبا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق لان كل واحد
من هذه الصفات يعلم تعدد بكونها عين الذات كان كل واحد منها غير الآخر ولزم
المذكور وكون الواجب غير قائم بذاته لان الصفات غير قائمة بذواتها فان ادعوا الصفات
وجب ان لا يكون قائما بذاته الى غير ذلك من المحالات قوله ويلزم كون العلم مثلا قدرة
وحيوة الى اخرها يلزم ان لو قالوا بثبوت صفة هي عين الذات وهم لم يقولوا بها بل قالوا
انه ذاته يترتب عليه ما يترتب على الصفات بلا حاجة الى صفة اذ ليس لاحد زعمت الكرامية
د هي بتخفيف الراء وتشديد الباء منسوب الى الكرام على وزن حذام وهو [illegible] زمان سلطان
محمود بن سبكتكين من انه له تعالى صفات لكنها حادثة اذ هي مسبوقة بالعدم قالوا كل حادث يحتاج
اليه البارئ في الايجاد وقائم بذاته تعالى وقيل هو الارادة او قوله كن فيستند الى القدرة
القديمة وبالمخلوق قالت يستند اليهما واحتجوا عليه بانه تعالى متكلم سميع بصير اتفاقا
ولا يتصور هذه الصفات الا بوجود الحروف المسموع والمبصر وهي حوادث فيجب حدوث

تعلقه

حدوث تلك الصفات ايضا اجيب بتجدد تلك الصفات دون نفسها وسيأتي تمام تحقيقه
لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى علة لقوله الى زعمت اي تعليل للنفي اهل السنة
والاعتزال على استحالته احتجوا عليها بوجوه منها ان صفة تحصل له في الخلو عنه نقص
قيل منه في الصفات القديمة كالعلم والقدرة فانه والخلو نقص واما الصفات التي
قلنا انه الخلو عنها نقص فان صفات التكوين طالما وقت ارادة الحادث لا عنه
وايضا الصفات المتجددة من قبيل الافعال والخلو عن الفعل جائز اتفاقا كالخلق للعالم
فيما لا يزال وكون الخلو نقصا في الفعل القديم بذاته دون غيره محكم مع ان العدم
لا يستلزم الخلو لجواز تعاقبها الى غير نهاية وكون ذاته متأثرا بفعل نفسه لا ينافي الوجوب
كيف وقد ذهب اهل السنة الى ان ذاته تعالى اوجد صفاتية في ذاته قائمة بذاته ضرورة انه
لا معنى لصفة الشيء الا ما تقوم به اي بذلك الشيء لا الى زعمت المعتزلة من انه متكلم بكلام
هو قائم بغيره لكن ليس بقائم بذاته تعالى بل يخلقه في غيره كاللوح المحفوظ او جبريل
او النبي عليهما السلام لكن خطأ وهم في كونه الكلام صفة له لا اثبات كونه الكلام صفة
غير قائم بذاته لان بديهة العقل حاكمة بان معنى له صفة الشيء قائما بالشيء الآخر وما تمسكت
المعتزلة به بانه في اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة مغايرة لذات
البارئ تعالى فيلزم قدم غير الله وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة
ورقنه قالوا الواجب والقديم مترادفان
اليه الشارح فتعدد الالهة في كلام المتقدمين حيث قالوا الواجب والقديم مترادفان والنظر
به الى تعدد الواجب في كلام المتأخرين كالامام حميد الدين الضرير من ان واجب الوجود لذاته

هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصارى الواحدة وقد كفرت الكل باثبات ثلثة لقوله
تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة من القدماء فما بال الثمانية وهي الحيوة والقدرة
والارادة والعلم والسمع والبصر والكلام والتكوين او اكثر كالبقاء والقدم والاستواء
والوجه واليد والعين والجنب والاصبع واليمين واثبت القاضي ادراك الشم و
الذوق واللمس وراء العلم اشار وجوده لما ان الجواب بقوله وهي لا هو ولا غيره يعني
ان صفات الله تعالى ليست عين الذات كما ذهبت المعتزلة والفلاسفة ولا غير الذات كما
زعمت الكرامية فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء اما انها ليست عين ذاته فلانها
لو كانت عين ذاته يلزم اتحاد الذات والوصف لانهما بين المفهوم ويلزم الترادف
بين الاسم والوصف وهو محال واما انها ليست غيرها فلان الصفتين لو كانت غيرها لكانت
اما قائمة بنفسها او قائمة بغيرها وكل واحد منهما ظاهر البطلان فلا تكون غير ذاته وهو
المط والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك اي لزم للنصارى
القدماء المتغايرة بهذا الجواب جانيا وجواب النصارى لا يقولون بالقدماء المتغا
لكن قلتم ولم كفرت النصارى فاجاب بقوله وان لم يصرحوا لكن لما سموا انفسهم نصارى
لانهم نزلوا قرية يقال لها ناصرة ونزل فيها عيسى فنزلوا هناك وتواقفوا بينهم
ويقال انما سموا انفسهم نصارى بقول عيسى من انصاري الى الله لانهم انتسبوا الى
النصارى الاقانيم الثلثة التي هي الاقانيم الثلثة الوجود والعلم والحيوة وسموا
اي الاقانيم الاب وسموا الوجود الاب والابن اي سموا العلم الابن والابن من البناء

البناء لانه مبني ابيه وروح القدس اي سموا الوجود الاب لحيوة روح القدس وتعلق
ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى فجوزوا الانفكاك اي انتقال العلم ونقل
من ذات الله تعالى الى بدن عيسى فكانت اي الاقانيم الثلثة ذواتا متغايرة لان الانفكاك
لا يكون الا في الذات قوله اقنوم وهو لفظ سريانية بمعنى الصفة وقيل بمعنى الاصل
بالعبرية السريانية اي عبارتكم ولئن سلم ان مبني توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى
جواز الانفكاك اي ولئن سلم ان من طرف المعتزلة دفع هذا الجواب الذي وقع المصنف من اهل
الحق وحاصله اي يقال جوابكم هذا مبني على توقف التعدد والتكثر بمعنى جواز انفكاك
كل واحد من التعدد والتكثر عن الآخر وليس كذلك لوجود التعدد والتكثر بدون التغاير
بهذا المعنى في مراتب الاعداد والجزء مع الكل فلا يكون التعدد والتكثر موقوفا
على التغاير بمعنى جواز الانفكاك فلا يتم ما ذكرتم لظهور ان مراتب الاعداد من الواحد
والاثنين والثلثة الى غير ذلك متعددة متكثرة مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا ينفك
الكل بمعنى جواز الانفكاك لكان الجزء من حيث انه جزء لا ينفك عن الكل وان جاز
ذلك بالنسبة الى ذاته وكذا الكل لا ينفك عن الجزء من حيث انه كل فيلزم ان لا تتعدد
ولا تتكثر مع انها متعددات ومتكثرة انه ايضا لا يتصور نزاع من اهل السنة في كثرة
الصفات وتعددها اي الصفات متغايرة كانت او غير متغايرة فالاولى والاصلح اشار الى
رد قوله ولا تكثر القدماء بعينه صفات الله تعالى متعددة ومتكثرة لكنها عندهم متغايرة
او غير متغايرة فيجعل لم يتعرضوا لتغايره فالاولى ان يقال في جواب المعتزلة

تعدد ذوات قديمة لا ذوات وصفات لان تعدد ذوات قديمة ينافي التوحيد قوله
قلنا فالاولى وهو الاقرب الى الصواب مع انه قطعي لان ماله تواتر انتهى راجع الى هذا فهذا
التقرير اولى لفظا ومعنى وبعبارة اخرى يعني لما امكن منع جوابه المص بقول هذا القائل
فالاولى وما هو من جانب ملاحظة ان يقال المستحيل انما هو اي قوله في هذا الجواب اولى من جانب
المص لعدم ورود المنع المذكور وان لا يجري على القول بكون الصفات واجبة لوجوده
اي لذات الصفات هذا دفع للشبهة التي وقعت من المعتزلة وهو بطلان تعدد الواجب لذاته
الخ بل يقال هي اي الصفات واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها اعني ذات الله تعالى
وتقدس واسم ليس راجع الى ما وخبره عينها والضمير في عينها ولا غيرها راجع الى الصفات
وقوله ذات الله تعالى تفسير لما ويكون هذا اي قولهم واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس
واما في نفسها اي الصفات فهي ممكنة لانها محتاجة في وجودها الى الذات وكلا مستحيل الخ
قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم قوله وكلا مستحيل الخ اشارة الى جواب سؤال
مقدر وهو ان يقال لم اي جواب المص مع ورود المنع المذكور عليه كذا هذا
الجواب مع ورود المنع عليه فلا يكون هذا الجواب الذي ذكره هذا القائل
اولى من جواب المص لاشتراكهما في ورود المنع عليهما فاجاب بان المنع الوارد
على جواب المص غير المنع الوارد على جواب هذا القائل واجاب الشارح عنه بقوله
وكلا مستحيل انه في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا له غير منفصل عنه واما
اذا كان قائما بذات الحادث او قائما بذات القديم منفصلا عنه فلا يجوز قدمه

قدم الممكن وحاصل هذا المنع انه تعالى ان احتاج في شيء من الصفات بذواتها او وجوبها
بذات الله تعالى ينافي قولهم كل ممكن حادث لان تلك الصفات اذا كانت قديمة واجبة
بذات الله تعالى كانت قديمة والقدم ينافي الحدوث وحاصل هذا الجواب ان يقال لا نم
ان قدم تلك الصفات الممكنة ينافي قولهم كل ممكن حادث اذا لم يكن قائما بذات القديم
اما اذا كان قائما بها وكان قديما لا يقال يلزم منه تخصيص القواعد العقلية وهي ان
كل ممكن حادث وان علة الحاجة هي الحدوث لثبوت الامكان والحاجة في الصفات بلا
حدوث لانا نقول كلية الخ عن الاوهام فلا يلزم التخصيص فان بسبب الحدوث هو القصد
بالاختيار لا مجرد الامكان وقولهم علة الحاجة هو الحدوث ليس بحق فان الحدوث هو
عن الايجاد المؤخر عن الحاجة بل علة الحاجة هو الامكان فان تساوي طرفي الممكن يحوجه
ترجيح احد طرفيه الى الفاعل واجبا له غير منفصل عنه فيكون ذاته موجبا لصفاته وان
كان مختارا في افعاله رد عليه بان الايجاب ان كان صفة كمال كما قال الحكيم يلزم ايجاب
افعاله وان كان صفة نقص كما قال المتكلمون فكيف يوصف به بالنظر الى صفاته وان
قيل فصل بانه كمال في الصفات ونقص في الافعال فلا بد من دليل قيل انه لم يكن موجبا
لصفاته لزم النقص والجهل فالايجاب في الصفات كمال قطعا بخلاف الافعال فان الكمال فيها
الاطلاق التصرف فيه بحث لان هذا وجه اقناعي لا يفيد اليقين بمساوات الايجاب كمالا
في الجملة فليس كل قديم الصانع يلزم من وجود القدماء وجود الالهة لكن ينبغي ان يقال
الله تعالى قديم بصفاته ولا يطلق بالقدماء اي لا يقال ان الله تعالى قديم بالقدماء بل يقال تعالى القديم

القول

اي لا يطلق لفظ القدماء على الصفات بل يقال تعالى قديم بصفاته

قديم لصفاته لئلا يتوهم ان كلا منهما اي من الذات والصفة قائم بذاته انه
موصوف بصفات الالوهية ولصعوبة هذا المقام ذهب المعتزلة والفلاسفة الى نفي
الصفات بان قالوا ان الذات صفاته بمعنى ذاته لانه يترتب على ذاته واكثرهم الى نفي قدمها بمعنى
يثبتون الصفات ولكن قالوا انها حادثة والاشعرية الى نفي غيريتها وعينيتها فان قيل
اي عن رد جواب المص من طرف المعتزلة هذا النفي اي قول المص لا هو ولا غيره في الظاهر
رفع النقيضين اي العينية ولا العينية والغيرية ولا الغيرية في الحقيقة جمع بينهما
اي بين النقيضين لان نفي الغيرية بقوله لا غيره صريحا مثلا اثبات العينية ضمنا لان
نفي احد النقيضين يستلزم ثبوت الآخر واثباتها اي اثبات العينية مع نفي العينية صريحا
بقوله لا هو جمع بين النقيضين اي العينية ولا العينية قوله لان نفي الغيرية الخ دليل
كون الجواب في الحقيقة جمعا بين النقيضين ولم يتعرض لكونه رفع النقيضين في الظاهر
لكونه ظاهرا وكذا في نفي العينية صريحا بقوله لا هو جمع بينهما اي نفي العينية صريحا واثبات
الغيرية ضمنا واثبات الغيرية ضمنا مع نفي الغيرية صريحا بقوله لا غيره جمع بين النقيضين
لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو اي الشيء غيره فالغيران بهذا
التفسير هو الشيئان اللذان لا يكون مفهومهما واحدا سواء كانا متساويين كالانسان ن
والناطق او كان بينهما عموم وخصوص مطلق كالحيوان والانسان او من وجه كالحيوان ن
والابيض او تباين كالانسان والفرس والا اي ان كان المفهوم من الشيء هو المفهوم
من الآخر فعينه فالعينان اللذان يكون مفهومهما واحدا كالليث والاسد و

ولا يتصور بينهما واسطة قلنا جواب اهل السنة قد فسروا الغيرية بكون الموجودين
بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما اي احد الموجودين مع عدم الآخر اي يمكن الانفكاك
بينهما اي بين الموجودين والعينية اي فسروا العينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا
فلا يكونان عينية وغيرية نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشيء بحيث
لا يكون مفهومه مفهوم الآخر فلا يكون عينه ولا يوجد بدونه اي الشيء فلا يكون
غيره كالجزء مع الكل فان مفهوم الجزء ليس مفهوم الكل بعينه حتى يكون عينه ولا
يجوز ان ينفك بينهما حتى يكون غيره والصفة مع الذات بمعنى ان ذات الله تعالى موجود
قديم وصفاته قديم لا يتصور وجود ذاته بدون صفاته ولا وجود صفاته دون ذاته
ولا نعني بالمغايرة التي نفيناها هنا الا هذا وبعض الصفات مع البعض لان العلم لا يوجد
بدون الحياة وكذا القدرة لا يوجد بدونها فان ذات القديم وصفاته ازلية والعدم
على الازلي ممتنع فلا يقدر ولا يتصور وجود احدهما بدون الآخر قوله فان ذات الله تعالى
لما دليل على ان الصفات لا يوجد بدونه كذات الواحد من العشرة مثال الجزء والكل
يستحيل بقاؤه بدونها اي بقاء الواحد بدون العشرة وبقاؤها بدونه اي بقاء
العشرة بدون الواحد اذ هو منها اي الواحد من العشرة فعدمها عدمه اي عدم العشرة
عدم الواحد ووجودها وجوده اي وجود العشرة وجود الواحد بخلاف الصفات
الحادثة اي الصفات الحادثة المخلوقة من القيام والقعود والشرب وغيرها فان قيام الذات
بدون تلك الصفة المعينة متصور فيكون غير الذات كذا ذكره المشايخ وان قيل الصفة

بالمعينة ولم يطلق لان الصفة الغير المعينة من الصفات المحدثة لا يتعدد ولا يتصور
وجود الذات بدون الصفة فلا تكون غير الذات ولا عينها فان قلت ما الفرق بين الغير
بالمعنى الاول وبين الغيرية بالمعنى الثاني قلت ان الغيرية بالمعنى الاول اعم من الغيرية بالمعنى
الثاني لان الغيرية بالمعنى الثاني هي كون الموجودين بحيث يتعدد ويتصور وجود احدهما بدون الآخر لا كون
مفهوم احدهما غير مفهوم الآخر وليس كذلك لان في مفهوم احدهما غير مفهوم الآخر
لا ان كل منهما بحيث يتعدد ويتصور وجود واحد منهما بدون الآخر كما في المثال وبين
كالانسان والناطق وفيه نظر اي في تفسير الغيرية بهذا المعنى وهذا النظر من طرف المعتزلة
على جواب اهل السنة لانه ان اراد واي المشايخ صحة الانفكاك من الجانبين
كل واحد من الجانبين انتقض تفسير الغيرية بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل
اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدم الصانع ولا وجود العرض
كالسواد مثلا بدون المحل فلا يكون تفسير الغيرية جامعا لخروج بعض افرادها عنه
وهو ظاهر اي النقض المذكور مع القطع بالمغايرة اتفاقا اي عند المشايخ والمعتزلة
وان اكتفوا بجانب واحد اي ان ارادوا صحة الانفكاك من جانب واحد لزمت
المغايرة بين الجزء والكل ولم يكن مانعا لان بين الجزء والكل لم يكن مغايرة وكذا
بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل وان لم يوجد الكل بدون
الجزء والذات بدون الصفة فان لم يوجد الصفة بدون الذات وفيه بحث لانه لا يخلو اما
ان يكون المراد ذات الواجب وصفته فلا نم وجود الذات بدون الصفة لان الصفة

لان الصفة لازمة ووجود الملزوم بدون اللازم محال وان يكون المراد الذات والصفة
المحدثة ولا نم انهما ليسا بغيرين ويمكن ان يجاب عنه بان المراد ذات الواجب وصفته
ويمكن وجود الذات من حيث هي بدون الصفة وان لم يمكن من حيث هي ومما ليسا وما
ذكر من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر انه بقي جواب ما بقاء وهو
سلمنا لزوم المغايرة بين الذات والصفة على تقدير الاكتفاء بجانب واحد وكذا لا
لزوم ذلك في الجزء والكل فان الجزء من حيث انه جزء من الكل لا يوجد بدون الكل كما
بدون الجزء فلا يكونان عينين ولا غيرين فاجاب عنه من طرف المعتزلة بقوله وما ذكر
من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة لان المراد بالتغير المذكور امكان تصور كل منهما
مع عدم الآخر هذا جواب النظر من طرف اهل السنة باختيار الشق الاول وهو
الانفكاك من الجانبين يعني ان المشايخ لم يريدوا بالتغير المذكور صحة وجود كل واحد
منهما بدون الآخر ولا صحة وجود احدهما بدون الآخر حتى يرد عليهم ما ذكرتم من عدم
جامعية التعريف او عدم مانعيته بل المراد به معنى ثالث وهو امكان تصور كل واحد
منهما بدون الآخر سواء صح وجود كل واحد منهما بدون الآخر وكونه بالفرض اي وجود
كل واحد منهما بدون الآخر وان كان في الواقع اي بالفرض محالا هذا جواب بقوله
ولا يتصور وجود العالم والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع
هذا جواب عن قوله والعالم لا يتصور بدون الصانع يعني تصور العالم ممكن قبل
ثبوت البرهان على وجود الصانع بخلاف الجزء مع الكل جواب لقوله وما ذكر من الكل

فانه لا يمتنع وجود العشرة بدون الواحد ويمتنع وجود الواحد من العشرة بدون
العشرة اذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة بل كان واحدا مطلقا قوله بخلاف الجزء
مع الكل جواب عن سؤال مقدر تقديره انتم قلتم ولو بالفرض وان كان محالا
والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب البرهان على وجود الصانع فيلزم ان يتصور الجزء
ثم يطلب البرهان على الكل فاجاب بقوله بخلاف الجزء مع الكل والحاصل ان وصف الاضافة
معتبر يعني ان الواحد واحد من العشرة من حيث انه واحد من العشرة لا يوجد بدون
العشرة واضافة الصفة اما الموصوف كذلك وثانيا ان يقول اذا اعتبر الاضافة
بين العالم والصانع باعتبار الخلق يلزم ان يكون العالم غير الصانع وامتناع الانفكاك
ح اي حين امتناع الانفكاك على تقدير الاضافة قلنا لا نقول قد صرحوا اي اهل السنة بجعل
المغايرة بين الصفات اي صفات الشرع بناء على انها اي الصفات لا يتصور عدمها لكونها
ازلية مع القطع الالف واللام عوض عن المضاف اليه تقديره مع قطع المغايرة
قد يناقش فيه بان المراد امكان التصور وحصول ثم صفات الباري بانه يتصور
الباء متعلق بجواز القطع وجود البعض بدون البعض لا نعلم مثلا ثم يطلب اثبات
البعض الآخر بالحجة فعلم انهم لم يريدوا بهذا المعنى اي امكان تصور وجود كل واحد
منهما مع عدم الآخر حاصله هذا الجواب توجيه الدليل وهو ان يقال لا نخ من ان
مراد المشايخ بالتفسير المذكور للغيرية هو المعنى المذكور وتغير فيلزم ما ذكرنا من عدم
الجامعية او عدم المانعية وان كان مرادهم هو المعنى الثالث لزم ان بعض الصفات

يكون

اي الصفات مغايرة للبعض الآخر مع انهم صرحوا بعدم المغايرة بينها فلا يكون التعريف
مانعا لدخول ما ليس منها فيه فلا يكون التفسير المذكور جامعا مع ان المعنى المذكور
كما يستقيم في العرض مع المحل ينفي والتغاير ثابت بين العرض مع المحل مع انه لا يصدق
نفي التغاير وهو امكان تصور وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر لان تصور
العرض مع عدم المحل غير مستقيم ولو اعتبر وصف الاضافة اشار الى الجواب بقوله
والحاصل ان وصف الاضافة معتبر لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين كالاب
والابن وكل الاخوين وكالعلة والمعلول بل بين الغيرين لان الغير من الاسماء الاضافية
ولا قائل بذلك اي بعدم المغايرة فان قيل لم لا يجوز ان يكون مراد من ان الصفات
هو يجب له المفهوم لان مفهوم الذات مغاير بالنسبة لمفهوم الصفات ولا غير بحسب
هذا السؤال جواب للسؤال الاول وهو ان يقال فان قيل هذا الفرع في الطرفين النقيض
اي من طرف المصنف الجواب عن دفع التناقض وارتفاع النقيضين حاصله ان يقال
لا يلزم من قولهم لا هو ولا غيره ارتفاع النقيضين ولا اجتماعهما لان الحمل والحمل
شرط في التناقض وهنا ليس كذلك كما هو حكم سائر المحمولات اي التغاير بحسب المفهوم
والاتحاد بحسب الذات بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود
رد عليه بالمحمولات العدمية نحو زيد اعمى لان العدم ليس له هوية خارجية وبالمحمول الذي هو صفة
كالكاتب من زيد لان الوصف متأخر الوجود عن الموصوف فلا يتحد ومنه الوجود
اجيب عن الاول بانه متأخر الوجود عن الموصوف في الذهن ومتحد معه في الخارج ليس

الحمل

فان المحمول لو كان منافيا للموضوع في الخارج لم يصح حمله عليه والتغاير بحسب المفهوم ليفيد
الحمل فقولنا الانسان كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان
فانه لا يفيد فقلنا لان هذا اي الاتحاد بحسب الوجود والتغاير بحسب المفهوم انما يصح
في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات اي ذات الباري تعالى لا في مثل العلم لانه غيرها بحسب الوجود
لان العلم غير الذات والقدرة مع ان الكلام فيه اي في العلم والقدرة ولا في الاجزاء
الغير المحمولة اي لا يصح في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد فالواحد
من العشرة لا عينها ولا غيرها وكذا اليد ليست عين زيد ولا غيره مع انه لا يصدق عليهما
لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود وذكر في التبصرة ان كون الواحد من العشرة
واليد من زيد غيره مما لم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر بن الحارث وقد خالف
في ذلك اي كون الواحد غير العشرة جميع المعتزلة وعدّ ذلك اي القول منه من جهالاته اي
جعفر وهذا اي بيان الجهالة لان العشرة اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد مع اغياره
فلو كان الواحد من العشرة فلو كان الواحد غيرها اي غير العشرة لصار الواحد غير نفسه لانه من
العشرة بدون واحد وكذا لو كان يد زيد غيره اي غير زيد لكان اليد غير نفسها هذا
كلامه اي التبصرة ولا يخفى ما فيه لانه لا يلزم من كون الواحد غير العشرة كونه غير نفسه
وكذا لا يلزم من كون اليد غير زيد كونها غير نفسها لان العشرة لم تطلق على كل فرد
من تلك الافراد الا على كل الافراد وكذا زيد لم يطلق على يده بل على مجموع الاجزاء لو حلف
بان قال والله ليس علي لزيد عشرة وله عليه درهم واحد لم يحنث فعلم ان العشرة
اسم

اسم لجميع الافراد لا لكل واحد واحد من الافراد وكذا اليد بالنسبة الى زيد ومنها اي من الصفات
العلم وهو صفة ازلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها اي عند تعلق الصفة
بالمعلومات ولا يلزم من اخذ المشتق من المعرف في تعريف الشيء دور لان المعرف
المعنى الاصطلاحي والمعرف المعنى اللغوي او نجيب بان الاشتقاق بينهما ولفقد
ومنها القدرة وهي صفة ازلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها اي عند تعلق القدرة بالمقدورات
اي بالايجاد والاعدام بحدوثها بالحوادث ومحل التعلق بوجودات الحوادث لا ذات
التعلق فلا يلزم كون ذات القدرة محل الحوادث ولا شك ان كل من العالم اثر والتعلق حادث
في القدرة فقط يمكن في سائر الصفات ايضا والحياة وهي صفة ازلية توجب صحة العلم اي
ان الحياة بمعنى القوة التابعة لاعتدال المزاج نقص في الباري تعالى يجب تنزيهه عنه و
بمعنى صفة توجب صحة العلم غير قطعي الثبوت لجواز ان يكون ذاته موجبا لصحة العلم بالنا
الا صفة حقيقية من الحياة والقوة بمعنى القدرة اورد اشعارا بانها تطلق على القدرة
والسمع صفة تتعلق بالمسموعات والبصر صفة تتعلق بالمبصرات فتدركها ادراكا تاما لا على
المسموعات والمبصرات للباري تعالى لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على طريق تاثر حاسة
البصر ووصول هواء في السمع ولا يلزم من قدمهما اي من قدم العلم والقدرة قدم المسموعات
والمبصرات هذا جواب سؤال وهو انه تعالى اذا كان السميع البصير وكذا العلم والقدرة
قديمة يلزم قدم المسموعات والمبصرات والمعلومات والمقدورات فيلزم قدم العالم وهو
خلاف فاجاب بقوله ولا يلزم اي لا يلزم حادثات تعالى اي لا يلزم القدم اي لو كان التعلق حادث

قديمة وليس كذلك بل حادثة والقديم انما هو مبدأ التعلقات وموصوفاتها قدم المسموعات
والمبصرات الى لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لان تعلقات العلم
والقدرة مختلفا قديمة يحدث لها تعلقات بالحوادث قبل وجودها يحدث انكشاف من جهة
السمع والبصر غير حاصل قبله والا لزم قدم المسموع والمبصر لامتناع كون المعدوم مشاهدا
بالسمع والبصر فان قلت لا يلزم من امتناع شهوده بحاستنا امتناعه للمبصر بلا حاسة وبلا
بلا حاسة قلت [redacted] الشهود الذي بمعنى الحاصل لنا بالحاسة يستحيل حصوله حال عدم
المشهود سواء بحاسة او بلا حاسة وهذا بديهي واما المشهود العقلي فهو عين العلم لا امر آخر
ثم ان الشهود امر اضافي فلا يلزم من تجدده كون البارئ محلا للحوادث ولا يلزم تجهيله
لان ما تجدد كان معلوما له قبل ان يشاهد فيصدق في فوقه وهو بكل شيء عليم
والارادة والمشية هما عبارتان عن صفة قديمة في الحي توجب تخصيص احد المقدورين
اى الفعل والترك في احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل اى الى جميع
المقدورات والازمان لان شان القدرة التاثير لا الترجيح فلو لا الارادة فعلم منه ان
الارادة غير القدرة وكون عطف على مع استواء تعلق العلم تابعا للوقوع فعلم ان الا
غير العلم فلا يكون مقتضية للوقوع بل لا بد قبل التعلق من صفة مقتضية للوقوع
يعني ليست الارادة نفس القدرة لان نسبة القدرة اى القادرين الى الوقوع واللاوقوع
ولا نفس العلم لما قال الحكماء فان عندهم الارادة هو العلم لا غير لان العلم تابع للوقوع
قبل يكون الوقوع تابعا له والا لزم الدور وفيما ذكرنا منع قوله والصفات ازلية ثم تعدد

تعداد هذه الاوصاف تنبيه على الرد على من زعم ان المشية قديمة اى رد على الكرامية حيث
قالوا المشية صفة واحدة ازلية تتناول كل ما يشاء الله والارادة حادثة قائمة بذاته
اى فان الكرامية ان الارادة حادثة متعددة بتعدد المرادات رد عليه بانه يلزم قيام الحوادث
بذات القديم وبان صدور الارادة الحادثة عن البارئ ليس الا بالارادة فيتوقف
على ارادة فيتسلسل قيل ان الارادة الحادثة يجوز ان يستغني المشية القديمة فلا يتسلسل
لا سناد الارادة الحادثة الى الارادة القديمة عند اهل السنة وعلى من زعم اى رد
على من زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره مع الجهد وجبر
اى لا يكون مجبورا على احد من فعله وتركه ... مفعول الارادة
خبرا ولا ساهيا ولا مغلوبا وهو النزاع من المعتزلة فيما قال به ابو القاسم محمد بن البلخي
فانه يقول ان الله لا يوصف بالارادة على الحقيقة بل يوصف به مجازا فان قيل اراد الله
كذا فالمراد انه يكون فعل نفسه وفعل غيره فان كان فعل نفسه فمعناه انه فعله وهو
غير ساه ولا مكره ولا مضطر وان كان فعل غيره فمعناه انه آمر به لا يكون الارادة
صفة حقيقة في ذات القديم ومعنى ارادته تعالى فعل غيره انه اى الله آمر به قوله ومعنى
ارادته عطف على المعنى الذي كيف للاستفهام للاستبعاد اى كيف يكون ارادة الله تعالى فعل
قوله كيف وقوله اشارة الى الرد على من قال ان ارادته
غيره عبارة عن كونه آمرا به والحال ان الامر يوجد بدون الارادة وان كان عبارة
عنه لما وجد بدونها وقد امر كل مكلف وهو من جاوز حد البلوغ مؤمنا كان او
كافرا بالايمان بالايمان وسائر الواجبات مثل الصلوة ونحوها ولو شاء لوقع اى
لو شاء الله تعالى الايمان وسائر الواجبات لوقع اى لحصل الايمان وسائر الواجبات

من المحققين لانه اجمع السلف والخلف على ان الارادة توجب لوقوع الفعل او الاحرام اذا كان كذلك

فلا يكون معنى الارادة ما ذكره المعتزلة والتالي والملازم باطل وقوع الايمان وسائر الواجبات

من كل مطلق والملزوم مثله اي المشبه اذا كان كذلك ثم فهو محال الترفيع وان كان

فعلا فهو محال النصب في الحال قبل مشية الله تعالى اذ انه لا يطلع عليها اللوح

ولا القلم ولا نبي ولا الملائكة المقربون وارادته صفة ازلية لا يطلع عليها احد

الا الذات المشية فلا يقتضي الوجود والارادة لا يقتضي الطلب او فان الرجل

لا مرأته شئت طلاقك فقال نوى الطلاق يقع ولا يقع في الارادة وان نوى لان الاول

يقتضي الوجود وان يقتضي الطلب ولا يقتضي الوقوع والفعل والتخليق عبارة

عن صفة ازلية تسمى التكوين وسيجيء تحقيقه وعدل عن لفظ الخلق يعني لم يقل والخلق

مع ان لفظ الخلق اخف لشيوع استعمال الخلق في المخلوق يعني لو قال والخلق

لتوهم ان المخلوق صفة الخالق وليس كذلك ولاجل ذكر عدل عنه والترزيق الرزق

تكوين مخصوص صرح به اي صرح المص بالترزيق مع ان الفعل يتناول مثل التخليق

والترزيق وغيرهما لان الفعل اعم والاعم يتناول الاخص ولم يكتف بالتناول

المذكور اشارة الى ان مثل التخليق والتصوير والترزيق والاحياء والاماتة

وغير ذلك مما يسند الى الله كل منها راجع الى صفة حقيقية ازلية قائمة

بالذات اي بذات الله هي التكوين اي الايجاد من العدم الى الوجود فوله كل

منها جزئيات لا الى زعم اضافات الاشعري من انها اي المذكورات حاصلة من

من تعلق القدرة وليست راجعة الى صفة حقيقية هي التكوين وصفات الافعال لا صفات

للذات بصفات صفة الذات قديمة قائمة بذاته تعالى كالعلم والحيوة والقدرة والارادة

وصفات الفعل حادثة غير قائمة بذاته كالتكوين والاحياء والاماتة والمراد بصفات

الذات الذي يلزم النقص من سلبها وبصفات الفعل الذي لا يلزم النقص من

سلبها والكلام وهو صفة ازلية عبر عنها اي عن صفة بالنظم المسمى بالقران المركب

من الحروف وهذا اذا عبر عنه باللسان العربي وان عبر بالسرياني فتوراة وباليوناني

فانجيل او بالعبري فتوراة والمسمى في الكل واحد وهو الكلام النفسي وذلك ان

كل من يأمر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى وذلك لا يختلف باختلاف العبارات ولا

والكلام النفسي ليس عبارة عن الالفاظ المختلفة ضرورة اختلافها باختلاف العبارات

ثم يدل اي يشير عليه اي على المعنى بالعبارات او الكتابة او الاشارة وهو غير العلم

الجواب بسؤال مقدر وهو ان يقال لا حاجة الى اثبات صفة الكلام لانه غير العلم

فاجاب عنه بقوله وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير

الارادة اي الكلام غير الارادة لانه اي الانسان قد يأمر بما لا يريده كمن امر

عبده قصدا الى اظهار عصيانه اي عصيان عبده وعدم امتثاله اي عبده للاوامر

النفسي راجع اي من هذا اي يدل على ثبوت مغايرة علم الانسان للكلام ولا يتم النقض

بذلك اثبات المغايرة بين علم الله تعالى وكلامه اجيب اي احال الله تعالى لابي لهب بالايمان مع انه

تعالى لم يرد ايمان ابي لهب لانه تعالى لو اراد ايمانه يكون مؤمنا لان ارادته تعالى توجب

الوجوه فلولا ان الكلام غير العلم والارادة لما وجد بدونهما والاول منتفي كذا الثاني
وفيه نظر لانه لا يلزم من كون صفة الكلام غير العلم والارادة في المخلوق كونه غيرهما
في الخالق ويسمى هذا الكلام نفسيا اي المعنى الذي هو موجود في النفس ولهذا يسمى العبارات
دالة على المعنى القائم بذاته وكونه امرا ونهيا وخبرا واذا اخبر الانسان عما لا يعلمه
يكون ما حصل في ذهنه من عدم العلم كلاما نفسيا مع انه ليس بعلم وكذا اذا امر الانسان
بما لا يريده فيكون عدم الارادة كلاما نفسيا دون الارادة وهو المعنى القائم بذات المتكلم
وهو الذي يريد المتكلم في نفسه ويعبر عنه بهذه العبارات والالفاظ المركبة من الحروف
وهو اختيار الشيخ ابي منصور الماتريدي وهو فوق ما لاهل السنة في باب الصفات حاصله
الله تعالى خبرا عما قاله الاخطل وهو من قدماء الشعراء بقوله ان الكلام في
الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا هذا انما يفيد اطلاق الكلام على ما في
النفس ولا يدل على مغايرته للعلم والقدرة والارادة وقال عمر رضي الله عنه زورت اي
زينت في نفسي مقالة وكثيرا انما نصب على الظرف فلا من صفة الاحباب وما لا يكون معنى الكلام
والعامل فيه قوله تقول اي انا نقول لصاحبك ان في نفسي كلاما اريد ان اذكره لك ولنا
على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم
فانهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل
ذلك من اقسام الكلام فان قيل صدق الرسول موقوف على تصديق الله تعالى اياه واو
اخبار عن كونه صادقا وذلك خاص له فاثبات الكلام به دور قلنا لا نم ان تصديقه

تصديقه للكلام بل هو اظهار المعجزة والمعجزة على وفق دعواه هو الذي يدل على صدقه
ثبت الكلام او لم يثبت مع القطع بانتفاء المتكلم اي التلفظ من غير ثبوت صفة الكلام
اي المعنى فيثبت اي اذا كان كذلك انه تعالى صفات ثمانية هي العلم والقدرة والحياة
والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام قيل الحق ان الثمانية هي الحياة والقدرة
والعلم والارادة والسمع والبصر والكلام والبقاء وقيل شيء من نوع الصفات مع
التكوين وكلما هو ظرف بمعنى حين اذا استعمل استعمال الشرطية يليه فعل ماض لفظا
او معنى نحو كلما يكن كان في الثلاثة الاخيرة لما ذا اشارة اي جواب سؤال مقدر وهو ان
يقال ان الارادة والتكوين والكلام يعلم مما سبق فالحاجة الى ذكرها ثانيا وهو التكرار
المستغنى فاجاب عنه بقوله وكان في الثلاثة الاخيرة اي الارادة والتكوين والكلام
زيادة نزاع وخفاء كرر الاشارة الى اثباتها اي اثبات الثلاثة الاخيرة وقدمها
وفصل الكلام بعض التفصيل فقال اي المصنف وهو اي الله تعالى متكلم بكلام هو صفة
اي لله ضرورة امتناع اثبات المشتق وهو لفظ متكلم للشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق
وهو لفظ التكلم وفي هذا رد اي في قوله صفة له على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم
بكلام هو قائم بغيره من الملك والنبي او اللوح المحفوظ او جبرائيل عليه السلام وليس صفة له
تعالى بعضهم قالت المعتزلة ان الكلام القديم مخلوق غير قائم بذاته لانه عبارة عن الحروف
والالفاظ الدالة على تلك المعاني وهي حادثة قائمة بغير الله تعالى من ملك او نبي او غيرهما
ذكره ولا يكون قائما بذاته تعالى بل بتلك الاجسام المخصوصة ومعنى كونه متكلما ايجاد

الحروف والالفاظ على وجه مخصوص في الاجسام المخصوصة وكذلك تقول على ذلك في الشاهد
من جنس الحروف والالفاظ وكذلك في الغائب وايضا ان دلالة الكلام مشتمل على الاخبار
عن المحدثات بين العقلاء وغيرهم كالملائكة والانبياء والمؤمنين والكافرين والجبال
والتطير وغير ذلك وهؤلاء لم يكونوا في الازل ولا يكون كلامه ازليا والا لزم الاخبار
عن المعدوم وهو سفه يجب تنزيهه عن ذلك ان قلت ضروري امتناع قيام الحوادث بذاته
تع لانه لو كانت حادثة لكان التعري عن الكلام في الازل ثابتا فتغير عليه فثبوته
التغير من امارات الحدوث ليس كلامه ضروريا بناء الحروف والاصوات امر اضطرار
مشروط بحدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون
انقضاء الحرف الاول بديهي يعني ان الباري تع متكلم بكلام ازلي قائم بذاته تع ليس
من جنس الحروف والاصوات وهذه العبارات تسمى كلام الله لدلالتها عليه كما ان الله
تع يسمى بعبارات مختلفة بالالسنة وفي لسان بالفاظ مختلفة والمسمى واحد قال الامام
في الاحياء ولا يشبه كلامه كلام غيره كما لا يشبه وجوده وجود غيره وفي هذا اي في قوله ليس
من جنس الحروف رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه تع عرض من جنس الاصوات
والحروف ومع ذلك فهو قديم اي قديم عند الحنابلة لا عند الكرامية فانهم وان كانوا
قائلين بانه عرض من جنس الحروف والاصوات لكنهم لا يقولون بقدمها كما صرح به
قبيل هذا بقوله وله صفات ازلية لا كما زعمت الكرامية من ان له صفات لكنها حادث
وهو اي الكلام صفة اي معنى قائم بالذات اي بذاته تع منافية للسكوت اي الذي هو ترك

هو ترك التكلم مع القدرة عليه اي على التكلم والآفة التي هي عدم مطاوعة الآلات
اي عدم المطاوعة على ما اراد في التكلم اما بحسب الفطرة اي الخلقة التي بلغ نفسه
الدين الحق ومنه الحديث كل مولود يولد على فطرة الاسلام الحديث كما في الخرس
او بحسب ضعفها اي الآلات وعدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية فان قيل فهذا
اي كون الكلام منافيا للسكوت والآفة انما يصدق على الكلام اللفظي دون
الكلام النفسي والحال ان البحث في الكلام النفسي لا في الكلام اللفظي اذ السكوت
والخرس انما ينافي التلفظ حاصل السؤال ان قوله اولا ليس من جنس الحروف
والاصوات يناقض قوله ثانيا وهو منافية للسكوت والآفة لانه يفهم من الاول
ان الكلام ليس من جنس الحروف والاصوات فيكون المراد به الكلام النفسي وعن
الثاني يفهم ان الكلام من جنس الحروف والاصوات فيكون المراد به الكلام اللفظي وما
هذا الا تناقض او يقال ان هذا التعريف انما يصدق على الكلام اللفظي والمقصود
تعريف الكلام النفسي قلنا المراد السكوت والآفة الباطنيتان بان لا يريد في نفسه
التكلم او لا يقدر على ذلك اي على ارادة التكلم فيكون نعدم في قوله هو ترك التكلم
مع القدرة عليه هو ترك ارادة التكلم مع القدرة عليه وايضا يكون يعتبر قوله
هو عدم مطاوعة الآلات هو عدم القدرة على الارادة واعلم ان الكلام اللفظي
مناف للسكوت والآفة اللفظيين كما ان الكلام النفسي مناف للسكوت والآفة النفسيين
لان التكلم بالكلام الظاهر لا بد وان يريد في نفسه اولا ان يتكلم بهذا الكلام

الظاهرة وذلك التدبر منه كلام باطني للسكوت الباطني الذي هو عبارة عن عدم ذكر
التدبر لان السكوت اللفظي عند النطق اللفظي دون الكلام المعنوي الذي
ضده السكوت المعنوي وكذا هنا في الكلام المعنوي دون مدلول اللفظي والفرق
بين السكوت والآفة الباطنيتين وبين السكوت والآفة الظاهرتين ان الآفة الباطنية
الآفة الباطنية وبين السكوت الباطني والآفة الظاهرة اما السكوت والآفة البا طنيين
فعموم وخصوص مطلق لانه كلما لم يقدر على التكلم في نفسه لا يريد في نفسه التكلم وليس
كلما لا يريد في نفسه التكلم انه لا يقدر على ذكره في نفسه واما بين السكوت والآفة الظاهرتين
فهو التباين الكلي واما بين السكوت الباطني والسكوت الظاهرة فعموم وخصوص
من وجه لانهما موجودان في ترك التكلم مع القدرة عليه وعدم ارادة التكلم في نفسه ووجود
ترك التكلم مع ارادة التكلم في نفسه ووجود عدم ارادة التكلم في نفسه مع التكلم
وكذا الفرق بين السكوت الباطني والآفة الظاهرة عموم وخصوص من وجه نحو
مما مع في العقل ووجود الآفة الاولى في الاخرس ووجود الآفة الثانية في المجنون
وتمام النسبة بين الباطني والتدبر متكلم بها اي بتلك الصفة آمر ناه مخبر يعني انه
اي الكلام صفة واحدة تتكثر اي الامر والنهي والخبر لا بمعنى ان يكون نوعا واحدا
تتكثر اي الجزئيات الحقيقية او مركبا تتكثر اي الاجزاء الخارجية لانه حينئذ لا يكون
هوية واحدة كما نزل الصفة بل المراد به جزئية حقيقية تتعلقات فباعتبارها تتكثر
تكثرا اعتباريا لكون زيد موجودا اولى ثبات عن ذلك باختلاف التعلقات

التعلقات اي ان تعلق صفة الكلام بالمأمور به يكون امرا وان تعلق بالمنهي
يكون نهيا وان تعلق بالمخبر به يكون خبرا كما في العلم والقدرة وسائر الصفات اي الكل
والتكوين فان كلا منها واحدة قديمة والتكثر انما هو في التعلقات والاضافات
لما ان ذلك اي كون الصفة واحدة اليق بكمال التوحيد لان كمال التوحيد انما
يكون بوحدة كل واحد من الصفات فيه بحث لان هذا ليس قطعيا لجواز التكثر في الصفات
ولانه لا دليل على تكثر كل منها في نفسها اي من الكلام والعلم وغيرهما وهو مدفوع
ايضا لان عدم الدليل او عدم العلم به لا يستلزم عدم المدلول والمسألة مما يطلب
فيه اليقين فان قيل هذه اي الامر والنهي والخبر اقسام للكلام لا يعقل وجوده
اي الكلام بدونها اي بدون هذه الاقسام حاصل هذا السؤال هو المعارضة ...
انه يحال وان دل دليلكم على ان صفة الكلام صفة واحدة والتكثر انما الامر
والنهي والخبر باختلاف التعلقات ولكن عندنا ما يدل على خلافه وهو ان الكلام
منحصر في هذه الاقسام ولا يتصور وجود الكلام بدون هذه الاقسام لان الكلي
اذا انحصر في الاقسام هكذا انتفى ... فقد وجد هذه
الاقسام في الازل ولا يكون صفة واحدة متكثرة اي تلك الاقسام باختلاف
التعلقات قلنا ممنوع اي كون الامر والنهي والخبر اقساما للكلام ثم بل انما يصير
تلك الاقسام عند التعلقات وذلك اي صيرورة احد الاقسام فيما لا يزال اي في
المستقبل واما في الازل فلا انقسام اصلا اي لا حقيقة ولا اعتبارا فيه اي في
المنقسم

لا يوجد بدون الاقسام في النوعية الحقيقية كغنم اي افراده واما في النوعية الاعتبارية
ككتبة زيد اي الضاحك والكاتب فلا يجب ان يوجد حيثما بدونها ومعها ايضا قيل
كون الكلام اي النفسي مع هذه الصفة غير معقول فان قوله اقيموا الصلوة مع قوله
ولا تقربوا الزنا كيف يتحدان في الازل لفظا او معنى حتى يتكثر بالاعتبارات ولا
هذا الا كالقول بكون زيد مع عمرو متحدين ثم تكثر او بطلانه بديهة ومنشاء تعجب
الفضلاء رجل اصطلح مع غلامه على انه اذا قال ذلك كان هذا امرا بالصوم
وبالفعل بالثلج ونهيا عن الخروج عن الدار واخبارا عن دخول الامير البلد
واستخبارا عن ولادة المراة ثم قال هذا الرجل ذلك فهم منه هذه الاشياء فكان
امرا ونهيا وخبرا واستخبارا مع ذلك كلام واحد فكيف هذا معقول في الكلام
اللفظي لا النفسي اذ لا يعقل معنى واحد يكون امرا ونهيا وخبرا وذهب بعضهم
وهو الامام الرازي الى ان الكلام في الازل خبر ومرجع الكل ساير الاقسام اليه
اي الى الخبر فحاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك
اي تركه موجبا للعقاب بعني اقيموا الصلوة اذا حققت الصلوة فانت مثاب وان لم تحقق
الصلوة فانت معاقب والنهي على العكس اي حقيقة النهي الاخبار عن كون الاتيان
من الفعل موجبا للثواب والاقدام عليه موجبا للعقاب وحاصل الاستخبار الاخبار
الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة ورد ما ذهب اليه البعض
بانه لا يخفى ان هذا الرد يتوجه على اختياره ايضا وهو ان الكلام في الازل واحد ووقعه
وفيه

وفيه بانا نعلم اختلاف هذه المعاني اي الامر والنهي والخبر بالضرورة لان ذات الخبر يحتمل
الصدق والكذب دون الامر والنهي والاستخبار والنداء لكونها انشاءات و
ومستلزم البعض للبعض لا يوجب الاتحاد في المفهوم لان مفهوم الامر طلب
الفعل على سبيل الاستعلاء والخبر باستحقاق الثواب على الفعل والعقاب على
الترك لازم لهذا المفهوم فان قيل ورد على قوله انه متكلم بها ازلا ويجزي الامر
والنهي بلا مامور ومنهي سفه وعبث منزه الله عنه ومقتضى سفه ان
ضعيف العبث هو الشيء بلا غرض صحيح والاخبار في الازل بطريق الماضي كذب محض
يعني سمعنا الله بقوله انا ارسلنا نوحا الى قومه كيف يستقيم الاخبار في الازل
عن ارسال نوح عم بلفظ الماضي ونوح وقومه لم يوجد بعد وكذا اخباره تعالى عن عصيان
آدم عم بقوله وعصى آدم وعن ابراهيم رب اجعل هذا بلدا آمنا ونظاير هذا
كثيرة قبل وجود هذه الافعال يكون هذه اخبارا عن الماضي وهذه الافعال
غير ماضية بالنسبة الى الازل فيلزم الكذب والكذب على الله محال قلنا ان لم يجعل كلامه
في الازل امرا ونهيا وخبرا بل صفة حقيقية في الازل تتكثر الى الامر والنهي والخبر با
التعلقات في المستقبل كما هو مذهب البعض وهو الحق فلا اشكال لان هذا الاشكال
مبني على كونه في الازل امرا ونهيا وخبرا في الازل يعني اخباره تعالى في الازل الماضي والمستقبل
هو قائم بذات الله تع في الازل وهو اخباره عن ارسال نوح عم مطلقا وانه باق
من الازل الى الابد فيقبل الارسال لكن الصيغة الدالة عليه انا ارسلنا نوحا

وبعد الارسال اي انا ارسلنا نوحا وكذا في عصى آدم ربه فغوى وهو نظير علمه تعالى فانه تعالى عالم
بوجود زيد قبل وجوده بانه سيكون وعند وجوده عالم بانه كائن وبعد وجوده
عالم بانه قد كان وتغير هذه الافعال بالنظر الى المعلوم لا بالنظر الى العالم وكذا التغير الى
المخبر به في الاخبار ونظيره من المحسوسات الاسطوانة المنصوبة اذا توجه اليها انسان
كانت قدامه واذا اخذ عن طرفه كانت خلفه واذا اخذ عن يمينه كانت عن يمينه واذا اخذ كا
كانت عن يساره ولا تغير على الاسطوانة وانما التغير على الانسان ولهذا الجواب شاذ الشارح
رحمه الله بقوله والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء من الازمنة واذا لم يكن في الازل زمان
كان خطابه علميا فيكون معنى في الحاضر علمه بحسب زمانه وعلمه وان جعلنا اي ان جعلنا الكلام
امرا ونهيا وخبرا كان مذهب البعض الآخر في الامر في الازل لا ايجاب تحصيل المامور
كالتعلق في وقت وجود المامور اي العبد فوق لا ايجاب تحصيل المامور به لا اي انما
يلزم السفه ان لو كان امره ونهيه لان يجب تياته وتركه وقت امره ونهيه في الازل
واما لو كان الامر والنهي من الله تعالى لان يجب وقت وجوده اي وقت تعلق الامر المكلف
للامتثال فهو عين الحكمة التي هي ضد السفه وصدور ذلك المامور اهلا للتحصيل اي لتحصيله
المامور به فيتبع الامر لذلك اي للايجاب المذكور وجود المامور بان علم الامر يعني ان امر
الامر للمعدوم ليجب في الحال لا يجوز واما الامر ليجب وقت وجوده فجائز او نقول
بعبارة اخرى المعدوم يجوز ان يكون مامورا بتقدير الوجود الآمر اي المنزل
على النبي عم كان امرا ونهيا المنزل كان موجودا ولكن لم يوجد الى يوم القيامة فكل امر

فكل من وجد وبلغ وعقل وجب الاقدام على المامور به والانتهاء عن المنهي عنه بذلك
الامر بلا تكلف ذلك ممتنعا كذا هنا ويمكن ان يجاب عنه وهو ان يقال ان المجرد عنه على قسمين
احدهما عقلي والآخر حسي والمجرد عنه المقارن للاخبار في الازل هو العقلي لا الحسي لان
الكلام النفسي يقتضي المجرد عنه العقلي والكلام الحسي يقتضي المجرد عنه الحسي والحاصل
ان وجود المجرد عنه في علم المخبر كاف في الاخبار ولا يقتضي وجوده في الخارج حتى اذا قدر
الرجل ابنا له في مرة اي اذا قدر الرجل ابنه بان يفعل كذا بعد الوجود والاخبار جواب
على قوله والاخبار في الازل بطريق المضي كذب محض بالنسبة الى الازل لا يتصف
بشيء من الازمنة اذ لا ماضي ولا في صورة الماضي بل هو اخبار محض خال عن
الزمان ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لان الماضي ما سبق التكلم والحال ما
يقارنه والاستقبال ما يستقبله ولما لم يكن تكلمه زمانيا لم يتصور فيه ذلك بل يتصف
به الكلام بالنسبة الى توجه الخطاب الى السامع فانه لو كان معنى الكلام سابقا على توجه الخطا
السامع فانه لو كان معنى الكلام سابقا على توجه الخطاب لكان ماضيا وان كان مقارنا
او بعده فحالي او استقبالي لتنزهه عن الزمان كما ان علمه ازلي لا يتغير بتغير الازمان
بل يتغير تعلقه واضافته ولا يلزم من تغير التعلق والاضافة تغير الصفة الحقيقية
ولما صرح اي المصنف بان ازلية الكلام حاول اي طلب التنبيه على ان القرآن ايضا قد يطلق
على الكلام النفسي القديم كما يطلق على النظم المتلو اي الكلام اللفظي الحادث فقال
القرآن فعال بمعنى المفعول جعل اسما للكلام الله تعالى المنزل على النبي عم وفي اللغة من

الحق تعالى هو الحق وتعالوا ونقلوا قرات الماء في الحوض اي جمعته فيه ومنه القرية اسم للمجمع
ما يجتمع الناس فيها الكلام القديم غير مخلوق الكلام في اللغة عبارة عما يتلفظ المتكلم
عند النفس او عبارة عن حرف وفي منظومة واصوات متقطعة وفي اصطلاح المتكلمين ايضا
عما ينافي السكوت والخرس وعقب لفظ القرآن بالكلام القديم يعني قال المص القرآن كلام الله تعالى
غير مخلوق ولم يقل القرآن غير مخلوق مع ان هذا اخصر من الاول والحق مطلوب لما ذكر
المشايخ تعليل عقب من انه بيان ما هو ما يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال
القرآن غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم لان اطلاق
القرآن على هذا المؤلف اكثر من اطلاقه على الكلام النفسي كما ان اطلاق الكلام على النفسي
اشهر من اطلاقه على الكلام المؤلف كما ذهب الحنابلة اي اصحاب احمد بن حنبل جهلا كما هو ثابت
في نفس الامر وعنادا حيث قالوا النظم المؤلف من الاصوات والحروف المرتب بعضها
على بعض قديم فيقال لهذا الكلام حيثيتان احدهما ترتب الاجزاء في الوجود بحيث لا يوجد
الجزء الثاني الا بعد عدم الاول والقول بقدم هذا سفسطة لا يصدر عن الطفل فضلا عن احمد رحمه
وهو من المجتهدين والثاني ترتيبها الذاتي بمعنى ان لكل جزء منه حيثية اذا عكس ترتيبه فسد معناه
كما في صورة الاخلاص اذا عكس ترتيبه في اللوح المحفوظ او القلب بكونه قرآنا قديم مثلا
بالشخص ممكن او نقول انه متعاقب الوجود فينا لقصور الآلة وقديم في البادي بلا تعاقب
بناء على ان الموجود واحد والوجود مختلف بنسبة الى الاحد لا الجهل والتعاقب من سوء الظن
لعقائد في افهام اي المص غير المخلوق مقام الحادث يعني قال المص كلام الله تعالى غير مخلوق

مخلوق ولم يقل القرآن كلام الله غير حادث مع انه اشهر من الاول تنبيها على اتحادهما ومعا وهو
انا جرى الكلام على وفق الحديث حيث قال النبي عم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن
قال بهذا من تتمة الحديث انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصيصا على محل الخلاف
بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين اي المعتزلة واهل السنة وهو ان القرآن مخلوق
او غير مخلوق ولهذا اي لكون العبارة المشهورة فيما بين الفريقين ان القرآن مخلوق او
غير مخلوق ترجم المسئلة بمسئلة خلق القرآن اي يسمى هذه المسئلة خلق القرآن ولا يقال
مسئلة حدوث القرآن واعلم ان العلماء اختلفوا في لفظ القرآن فقال بعضهم خلق الله
تع صورة اللفظ على اللوح المحفوظ بقوله تع بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ وذهب
قوم الى انه لفظ جبرائيل عم لقوله تع انه لقول رسول كريم والمراد به جبرئيل عم وزعم اخرون
انه لفظ محمد عم لقوله تع نزل به الروح الامين على قلبك لان المنزل على القلب انما هو المعنى
فيكون اللفظ لمحمد عم وتحقيق الخلاف في ان القرآن مخلوق او غير مخلوق بيننا وبينهم
اي المعتزلة يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه والا اي وان لم يرجع اليه فنحن لا نقول
بقدم الالفاظ والحروف وهم اي المعتزلة لا يقولون بحدوث الكلام النفسي بل بنفيه
ولو اثبتوا الكلام النفسي لا يقولون بانه حادث ودليلنا ما مر انه ثبت بالاجماع وتواتر
النقل عن الانبياء عليهم السلام انه متكلم ولا معنى له اي المتكلم سوى انه متصف بالكلام
النفسي لان ثبوت المشتق لشيء يستلزم ثبوت ماخذ الاشتقاق واتصافه اما بالكلام
النفسي القديم واما بالكلام النفسي الحادث والثاني باطل فتعين الاول فيمتنع قيام اللفظي

الحادث بذاته في تعبير النفسي القديم واما عند للنظم اي المعتزلة لان المعتزلة ينفي الكلام
النفسي بان القرآن متصف بما هو من صفات المخلوقات وسمات اي علامة الحدوث من التأ
ليف والتنظيم والانزال والتنزيل نقل الشيء من اعلى الى الاسفل وهو انما يلحق الملك
بتوسط لحوقه الذوات الحالة لها ولعل نزول الكتب الالهية على الرسل بان يتلقف
الملك من الله تعالى تلقفا روحانيا او يحفظه الملك من اللوح المحفوظ فينزل الى الرسل
فيلقيه على الرسل والتنزيل فعل الانزال يستعمل في التدريج والتنزيل في الدفعي وكونه
عربيا كقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا والعربية انما يكون في الالفاظ مسموعا كقوله
تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله تعالى والمسموع انما هو الالفاظ
والحال وفي تفسير معنى الآخر في ذلك فانما يكون حجة للمعتزلة المذكورة حجة على الحنابلة
القائلين بقدم القرآن مراده من جنس الخط وفي الاصوات لا علينا لانا قائلون بها
اي للمعتزلة بحدوث النظم وانما الكلام اي البحث في المعنى القديم اي الكلام النفسي
والمعتزلة لما لم يمكنهم كونه تعالى متكلما ذهبوا الى انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف
في محالها اي محل الاصوات والحروف كجبرئيل عم او ايجاد اشكال الكتابة في اللوح
المحفوظ واللوح المحفوظ خلقه الله تعالى من درة بيضاء دفتاه ياقوتة حمراء قلمه نور
وكتابه نور عرضه ما بين السماء والارض ينظر فيه كل يوم ثلثمائة وستين نظرة يخلق
الله بكل نظرة ويحيي ويميت ويعز ويذل ويفعل ما يشاء وان لم يقرأ اي لم يقرأ الله تعالى من
اللوح المحفوظ على اختلاف بينهم اي بين المعتزلة اي فذهب بعضهم انه متكلم بالمعنى

بالمعنى الاول وبعضهم بالمعنى الثاني وانت خبير اشارة الى رد قول المعتزلة حا
ان يقال لما لم انه تعالى متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في محالها او بمعنى ايجاد اشكال الكتابة
في اللوح المحفوظ فان المتكلم هو الذي قام به الكلام لا الذي اوجده بان لم يقم
من قام به الحركة لا من اوجدها اي الحركة والا اي وان لم يكن المتحرك من قام الحركة به بل
من اوجدها لصح اتصاف الباري تعالى بالاعراض المخلوقة له للباري بان يقال انه
تعالى متحرك بمعنى ايجاد الحركة في الغير واسود بمعنى ايجاد السواد في الغير وبقوله المخلوقة
احتراز عن الاعراض الغير المخلوقة له تعالى عند المعتزلة كالافعال الاختيارية بالعباد
تعالى ذلك اي عن الاتصاف المذكور علوا كبيرا قيل لا اتصاف بالاعراض المخلوقة له تعالى
بمعنى ايجادها صحيح والكلام يطلق عليه لاشعاره معنى الاتصاف باللغة فالاولى
ان يقال وان لصح اطلاق اسم الاسود عليه تعالى لغة ولم يصح لان معناه لغة
هو المتصف بالسواد لا موجده في الغير لان البحث لغوي ومن اقوى شبه المعتزلة
في الكلام النفسي انكم خطاب للمتكلمين متفقون على ان القرآن اسم لما نقل
الينا بين دفتي المصاحف تواترا وهذا اي الاتفاق المذكور يستلزم كونه
اي القرآن مكتوبا في المصاحف مقروءا بالالسن مسموعا بالآذان وكل ذلك اي
كونه مكتوبا ومقروءا من سمات الحدوث بالضرورة فاشار الى المنع اي الجواب
عنه اي عن اقوى الشبه بقوله وهو اي القرآن الذي هو كلام الله تعالى مكتوب
في مصاحفنا اي باشكال الكتابة اي بسبب اشكال الكتابة وصور الحروف الدالة

عليه اي على الكلام النفسي محفوظ في قلوبنا اي بالالفاظ المخيلة مقروء بالسنتنا
بحروفه الملفوظة المسموعة مسموع بآذاننا كذلك اي بالحروف الملفوظة المسموعة
ايضا اي كمقروء بالسنتنا غير حال فيها اي مع ذلك اي مع كونه مكتوبا في مصاحفنا
ليس قرآن حالا في المصاحف ولا في القلوب والالسنة والاذان اي القرآن لا
غير حال فيها بل الحال فيها انما هو ما يدل عليه فقط لا عينه بل هو قديم قائم
بذات الله تعالى ويعبر عنه بالنظم اي النظم اللفظي المخيل الدال عليه اي على معنى قديم و
يحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش وصور واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه
الكلام يوجد له معنى قديم كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم و
لا يلزم منه اي من كون النار يذكر باللفظ ويكتب بالقلم كون حقيقة النار صوتا
وحرفا فالقول بكونه اي بكون المعنى القديم مكتوبا محفوظا ومسموعا مجاز باعتبار
وجوده في الكتابة والعبارة والذهن وكذا كونه منزلا لان جبرائيل عليه السلام ادرك
كلام الله تعالى عند سدرة المنتهى ثم نزل وافهم بما يؤدي لذاته الكلام وانما القرآن
الحادث فاتصافه بهذه الاوصاف ولو قيل القرآن لم يكتب في المصاحف ولم يقرأ
بالالسن ولم ينزل الى النبي عليه السلام في الحادث بصفة القديم لكنه
حاصل جواب المصنف للمعتزلة ان يقال ان هذا الاتفاق المذكور بين العلماء على
كون القرآن مكتوبا ومقروءا ومسموعا لا يدل على نفي الكلام النفسي وكونه القرآن
حادثا لانهم قائلون على ان الكلام النفسي مكتوب ومقروء ومسموع مجاز بواسطة

بواسطة الالفاظ واشكال الكتابة وتحقيقه اي تحقيق الجواب المذكور ان للشيء
وجودا في الاعيان اي الخارج في نفس الامر ووجودا في الاذهان ووجودا في
العبارة ووجودا في الكتابة فالكتابة تدل على العبارة وهي اي العبارة على ما في
الاذهان وهو اي ما في الاذهان على ما في الاعيان اعلم ان الكتابة تدل على العبارة دلالة
وضعية والعبارة ايضا على ما في الاذهان دلالة وضعية وما في الذهن يدل على
ما في الخارج دلالة ذاتية فيكون الكتابة دالا دون مدلول وما في الخارج مدلولا
دون دال والعبارة وما في الذهن دالا ومدلولا فحيث يوصف القرآن
بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة
في الخارج اي الكلام النفسي وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات
كالانزال والتنزيل وكونه معجزا وغير ذلك يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة
كما في قولنا قرأت نصف القرآن اي الالفاظ المنطوقة المسموعة هذا مثال وجود
الشيء في العبارة او المخيلة معطوفة على الالفاظ كما في قولنا حفظت القرآن هذا
مثال وجوده في الاذهان او الاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم للمحدث مس
القرآن هذا مثال وجوده في الكتابة ووجود الشيء في الاعيان حقيقة ووجوده
في الاذهان وفي العبارة والكتابة مجاز وتعلق المس بالقرآن لانه من لوازم
المخلوقات لان تعلق المس حادث والمتعلق ومحل الحوادث حادث وهكذا في القراءة
والحفظ ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم هذا جواب

شيء اي متعدد وهو ان يقال لو كان القرآن منقولا بالآحاد لما ... على الكلام النفسي والكلام
اللفظي لما صح فما هو في الاصول بما يدل على الكلام اللفظي والقائم بالذات وكذا الملزوم وقلنا
عنه بقوله ولما كان الحق فما هو في الاصول بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر
وجعلوه اي جعل الائمة القرآن اسما للنظم والمعنى جميعا اي مدلول اللفظ وهو المعنى
القائم بذات الله تعالى اي النظم من حيث الدلالة على المعنى لا لجواز المعنى من غير اعتبار
اللفظ ولا لجواز اللفظ من غير اعتبار المعنى قوله لا لجواز المعنى في جواز ... عند ابي حنيفة رحمه
انما اعتبر في المعنى في حق جواز الصلاة خاصة واما الكلام القديم الذي هو صفة الله
تعالى فذهب الاشعري الى انه يجوز ان يسمع واستدل على ذلك بقوله تعالى حتى يسمع كلام الله تعالى
وسماع موسى عليه السلام كلامه لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق خرق العادة
الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني وهو اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله فمعنى قوله تعالى
يسمع كلام الله تعالى يسمع ما يدل عليه اي على كلام الله تعالى قوله يسمع ... فمعنى كما يقال
سمعت علم فلان وحقيقته ان العلم لا يسمع بل معناه سمعت خبرا دالا على علمه وكما يقال
انظر الى قدرة الله تعالى اي ما يدل على قدرته تعالى فموسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى
اي سمع صوتا يخلق الله تعالى في كل جانب موسى عليه السلام لكن لما كان هذا جواب عن سؤال مقدر
وهو ان يقال اذا غير موسى عليه السلام من الانبياء عليهم السلام يسمع صوتا دالا على كلام الله تعالى فلم
خصه بكونه كليما اجاب بقوله لكنه بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم واما
غيره من الانبياء عليهم السلام فلا يكلمهم الله الا بواسطة الكتاب والملك فان قيل لو كان

لكان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازا اي مجازا من تسمية للدال باسم المدلول
في النظم المؤلف لصح نفيه عنه اي نفي النظم المؤلف عن كلام الله تعالى بان يقال ليس النظم المؤلف
المنزل المعجز المفصل الى السور والآيات كلام الله تعالى والاجماع على خلافه قوله ولانه
على خلافه اشارة الى بطلان اللازم وكذا الملزوم وهو كونه مجازا في النظم المؤلف قوله
نافيه كافر اتفاقا الا قوله بسم الله الرحمن الرحيم في اوائل السور فان نافيه لا يكفر لقوة
الشبهة في قرآنيته وكذا من زاد كلمة في القرآن فقال ايها فيه كن وفي الكهف وعز ابني لو
قراه واصوب قيلا فيقول ان ناشئة الليل هي اشد وطأ واقوم قيلا فقال واصوب واقوم واحد فعلم منه
ان ابدال كلمة بكلمة يجوز اذا ادى معناها فان قيل على ان نفيه يرد هذا السؤال مما
سبق قلت لعله يرد على قول المصنف وهو صفة ازلية ليس من جنس الحروف والاصوات
لانه يفهم ان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازا في اللفظ الحادث او لعله يرد على
قول الشارح واما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى لانه يفهم منه ايضا ان الكلام حقيقة
في المعنى القديم مجازا في اللفظ الحادث او لعله على قول الشارح ايضا فمعنى قوله تعالى
حتى يسمع كلام الله حتى يسمع ما يدل على عدم كلام الله لانه يفهم منه ان الكلام حقيقة
في المعنى القديم مجازا في اللفظ الحادث او لعله ابتداء كلام فلا يرد على شيء مما سبق
من الكتاب وايضا اشارة الى دليل حقية المتحدى به التحدي طلب المعارضة لاظهار عجز
الخصم لكن قوله فاتوا بسورة من مثله هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بان ...
اي الظاهر التحدي انما يتصور في النظم المؤلف اي السور اذ لا معنى للمعارضة في الصفة ...

لانه لا يطلع على الصفة القديمة الا المؤيد من عند الله والمعارضة لا يكون الا بعد الاطلاع
والكفو وبعيد عن ذلك فلو لم يكن النظم المؤلف كلام الله حقيقة لم يكن الاعجاز والتحدي
في كلام الله تعالى والحال ان الاعجاز والتحدي لا يكون الا في كلام الله تعالى فكيف التحقيق وانما
قال التحقيق ولم يقل ان كلام الله تعالى الخ اشارة الى ان عند البعض حقيقة في المعنى ومجاز
في اللفظ فرد هذا المذهب بقوله التحقيق الخ ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي
القديم ومعنى الاضافة اي اضافة الكلام الى الله تعالى كونه اي الكلام صفة الله تعالى وبين
اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة في قولنا كلام الله انه مخلوق
الله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين فعلى هذا يكون القول بكون الالفاظ لفظ جبرئيل عليه السلام
ولفظ محمد عليه السلام ليس على ما ينبغي بل نظم وتأليف بمحض خلق الله تعالى فلذا كان معجزا لا يكون
للبشر معارضة فلا يصح سلب النفي اي نفي ان كلام الله تعالى حقيقة في الكلام النفسي الكلام
اللفظي لا يصح نفيه عنه اصلا لان الحقيقة لا يجوز نفيه عن الموضوع له فلا يقال الجواب ان
المفترس ليس بأسد ونحو ذلك ولا يكون الاعجاز جواب لقوله وايضا المعجز الخ والتحدي
الا في كلام الله تعالى لان النظم المؤلف يصدق عليه كلام الله بالاشتراك وما وقع في
عبارة بعض المشايخ من انه مجاز لكانه اشارة الى الجواب سوال مقدر وان يقال ثم قلتم
انه اسم مشترك بين الكلام النفسي الكلام اللفظي وحقيقة فيهما مع ان بعض المشايخ
من اهل الحق صرح بان كلام الله تعالى مجاز في الكلام اللفظي فاجاب عنه بقوله وما وقع
في عبارة بعض المشايخ الخ حاصله ان يقال ان مرادهم من مجاز بالاشتراك اللفظي على

على معنيين الاول هو اللفظ المستعمل في المعنى الغير الموضوع له لا المستعمل في الغير
الشيء والثاني هو الذي وضع لمعنى بواسطة شيء آخر والمراد بالمجاز في عبارة بعض
المشايخ هو المعنى الثاني دون المعنى الاول فالحاصل انه لم يفرق بين المعنيين فاشتبه احدهما
على الآخر فلما لم يفرق بينهما لم يصدر عنه هذا السوال فليس معناه انه غير موضوع
للنظم المؤلف بل الكلام في التحقيق وبالذات اي بلا واسطة اسم للمعنى القائم بالنفس
اي بذات الله تعالى وتسمية اللفظ به اي بالكلام ووضعه اي وضع الكلام لذلك اي للنظم
المؤلف انما هو باعتبار دلالته على المعنى فلا نزاع لهم اي للمشايخ في الوضع والتسمية
لان التسمية باعتبار مجازية يكون حقيقة ايضا لكن يكون باعتبار معنى حقيقي وذهب
بعض المحققين وهو مولانا عضد الملة والدين الى ان المعنى اي لفظ المعنى في قوله اما
كلام الله تعالى معنى قديم ليس معنى في مقابلة اللفظ حتى يراد به اي بالمعنى مدلول اللفظ
ومفهومه بل في مقابلة العين اي الذات والجوهر والمراد به اي بالمعنى القديم ما لا يقوم
بذاته في يشتمل على اللفظ والمعنى لان كلا منهما ليس قائما بذاته كسائر الصفات ومراده
اي مراد مشايخنا من قولهم كلام الله تعالى معنى قديم ان القرآن اسم للنظم والمعنى لا انه
المراد من المعنى ما يقابل العين فيعم اللفظ فيكون اللفظ قديما في ذات الله تعالى حادثا
في الخارج شامل لهما اي للنظم والمعنى خبر بعد خبر او صفة للاسم اي الاسم الذي هو شامل
لهما تحقيق هذا المعنى ان يقال ان المعنى مقول بالاشتراك اللفظي على معنيين الاول
هو ما يقابل اللفظ ويقال هذا معنى اي ليس بلفظ وهو ما يستفاد ويراد من اللفظ

سواء كان عينا او عرضا والمعنى الذي هو ما يقابل العين ويقال هذا معنى اي ليس
بعين سواء كان ما يقصد من اللفظ او لم يكن لفظا فيكون النسبة بين المعنيين
عموم وخصوص من وجه فاذا ثبت هذا فالمعنى في قولهم كلام الله تعالى هو معنى قديم
قائم بذات الله تعالى هو المعنى الذي هو متناول للمعنى المقابل للفظ والمعنى لكل مما يعم
قد يعبر عنه قائم بذات الله تعالى وصفة من صفاته وهو ما الذي القرآن الذي اسم للفظ والمعنى
قديم لا اي ليس قديما كما زعمت الحنابلة من قدم اللفظ المؤلف المرتب الاجزاء
اي الموجود بعضها بعد بعض بل يعنون ان اللفظ القائم بذات الله تعالى ليس بمرتب
الاجزاء حتى يلزم من الترتب الحروف فانه بديهي الاستحالة للقطع بانه لا يمكن
التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء بل بمعنى انه اضراب عن لا كما
زعمت الحنابلة بل ان اللفظ القائم بالنفس اي بذات الباري ليس بمرتب الاجزاء
اي ليس وجود بعضها مشروطا بعدم البعض في نفسه في ذاته فاذا لم يكن مرتب الاجزاء
لم يكن حادثا كاللفظ القائم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء وتقدم البعض على البعض
والترتب انما يحصل في اللفظ والقراءة لعدم مساعدة اي موافقة الالة وهذا اي
كون اللفظ قائما بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء وكون الترتب انما يحصل في
التلفظ معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة يعني انهم لم يريدوا بالمقروء
معنى مقابلا للفظ كما زعم البعض بل ارادوا به نفس اللفظ فان اللفظ القائم بذاته تعالى
مقروء وكلام نفسي قديم كمعناه واللفظ القائم بالسنتنا مقروء حادث واما

والقائم اي اللفظ بذات الله تعالى فلا ترتب فيه اي في القائم بذات الله تعالى حتى ان من
يسمع كلامه يسمعه اي كلامه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الالة هذا اي المذكور
حاصل كلامه اي بعض المحققين وهذا اي حاصل كلامه جيد لمن يتعقل لفظا قائما
بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة او المخيلة المشروطة وجود بعضها
اي الحروف بعدم البعض هذا يشعر بان كلامه تعالى لفظ غير مركب من الحروف والا لما
لكن من دونه نفي اشتراط وجود بعض الحروف بعدم البعض لانه تركيبه منها مسلم عند
الاشعرية ولا من الاشكال اي غير مؤلف من الاشكال المرتبة الدالة اي على لفظ قائم
بالنفس وكخط الحافظ ولكن لا نعلم هذا طعن الشارح لذكر البعض مولانا عضد الملة والدين
لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله
اي في خياله بحيث اذا التفت اليها اي الى صور الحروف كان اي الكلام قائما
بنفس الحافظ كلاما مسموعا اي لا نتعقل لفظا مسموعا قائما بالنفس بل ما نتعقل
هو المعنى والحروف المخيلة بحيث اذا ذكرت كانت مسموعا قبل قيام اللفظ المسموع
بالنفس معقول لعموم قدرة الله تعالى بل واقع فان الساكت اذا دبر ما هو ذكر القلب
يسمع من قلبه الذكر ولسانه ساكت لكنه يسمع مرتب الاجزاء ايضا فالحق ان اللفظ
المسموع غير قائم بذاته تعالى فلا يتصور قدمه الا بتجدد الامثال والتكوين وهو المعنى
الذي يعبر عنه اي التكوين بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع
ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود انه صفة حقيقية

ازلية

مغايرة للقدرة والارادة وفسروها باخراج المعدوم من العدم الى الوجود وعبروا
عنه بالخلق والتخليق ونحوهما والظن من هذه العبارات كونه صفة اضافية لا تتخلف عنه
الكون لكنهم ارادوا بها مبدأ الاخراج وفرقوا بينه وبين القدرة بان اثر القدرة الوجود
بالفعل واثر القدرة صحة الوجود يرد عليه ان الوجود يحصل من تعلق القدرة مع
الارادة بلا حاجة الى صفة اخرى قال الامام الرازي ان كان تأثير التكوين على سبيل
الجواز لم يتميز عن القدرة وان كان على سبيل الوجوب يكون الواجب موجبا لا مختارا
والقول بان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار راجع الى القسم الاول وصف الله تعالى
لاطباق اي اتفاق العقل والنقل من الانبياء على انه خالق للعالم قال الله خالق كل شيء
مكون له اي للعالم وامتناع اطلاق اي حمل الاسم المشتق اي الخالق والمكون على الشيء
من غير ان يكون مأخذ الاشتقاق اي الخلق والتكوين وصفا له قائما به اي بالشيء ازلية اي
التكوين ازلي والمكون حادث وتكوينه باق ابدا فيتعلق وجود كل موجود بتكوينه الازلي
في وقت وجوده ونظيره رجل قال لامرأته ان جاء شعبان او جاء رمضان فانت طالق
صار الرجل في الحال مطلقا ولم تصر المرأة مطلقة في الحال بل تتعلق طلاقها برمضان لان
المطلق ما طلقها في شعبان ليقع في شعبان بل اراد طلاقها في رمضان لوجوده الا ان
اي الوجه الاول من تلك الوجوه الدالة على ازلية التكوين انه يمتنع قيام الحوادث بذاته
اي بذات الله تعالى لما مر والثاني انه وصف ذاته في كلامه الازلي بانه الخالق فلو
لم يكن في الازل خالقا لزم الكذب والتجوز بما ليس فيه اجيب بان الاخبار في الازل لا يقتضي

تقتضي تحققه فيه كقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا بل اخبار الله تعالى بحسب حال المخبر
ولو سلم ان الوصف ثابتا حال توجه الخطاب صح الوصف ولو لم يكن ثابتا قبله او بعده فتنح
اخباره بصيغة الماضي والمستقبل والعدول الى المجاز ان لم يحمل الخالق على حقيقته والقول
بطل اما بطلان الكذب فلان الله تعالى صادق محض لا يحوم حوله شائبة الكذب فضلا
عن الكذب واما بطلان العدول الى المجاز فلان العدول يكون اذا تعذر الحقيقة وهاهنا لا تعذر
وكذا الملزوم وهو ان لا يكون ذات الله تعالى خالقا في الازل اي الخالق فيما يستقبل
او القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة من متعلق الى المجاز اي لزم العدول الى
المجاز من غير تعذر الحقيقة وهاهنا لا تعذر للحقيقة على انه اي مع انه لو جاز اطلاق
الخالق عليه اي على الله تعالى بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو تعالى
عليه اي على الله تعالى مما جمع من الاعراض بان ما اي الطالع كل شيء مشتق يقدر على
مأخذ الاشتقاق كالاسود بمعنى القادر على السواد والاحمر بمعنى القادر على الحمرة
وغيرها كما لم يقل به احد يرد عليه ان الجواز العقلي مسلم والشرعي ممنوع لتوقفه على
الاذن والاذن باطل فاذا وجد اطلاق ما يقدر هو عليه من الاعراض وكذا الملزوم
وهو جواز اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق والثالث انه اي التكوين لو كان
حادثا فاما بتكوين اخر فيلزم التسلسل وهو محال والقول بان التكوين عينه بط لان كون
التأثير عين الاثر الحاصل منه باطل بالحقيقة فيرجع الى سلب تكوين التكوين استحالة
تكوين العالم لان تكون العالم مستلزم للتسلسل المستلزم للمحال فيلزم من انتفاء تكوين العالم

شأنه وأما بدونه أي بدون تكوين آخر فيستغني العالم وهو التكوين الأول عن المحدث
والاحداث وفيه تعطيل الصانع لأنه إذا جاز حدوث حادث بدون التكوين جاز
أيضا حدوث جميع الحوادث وفيه تعطيل الصانع وهو محال لأن الله تعالى قال كل يوم هو في
شأن والرابع أنه أي التكوين لو حدث لحدث إما في ذاته أي في ذات الله تعالى على ما ذهب
إليه الكرامية فيصير القديم محلا للحوادث أو في غيره أي في غير ذات الله كما ذهب إليه أبو الهذيل
من المعتزلة من أن تكوين كل جسم قائم به أي بالجسم فيكون كل جسم خالقا
ومكونا لنفسه لأن المكون من قام به التكوين على أن هذا الكلام لا يصح في الأعراض
قيام الشيء بالعرض ولأن التكوين لو كان هو المكون لنفسه لاستغنى في وجوده عن
غيره فيكون قديما والخصم إنما امتنع عن القول بقدم التكوين تحرزا عن القول بقدم
المكونات فقد وقع فيما احترز عنه مع ركوب هذا المحال وهو قيام الشيء بالعرض ولا
خفاء في ضعف هذه الأدلة وحينئذ فهذه الأدلة على أن التكوين صفة حقيقية أي لا تكون بالفعل
إلا الغير كالعلم والقدرة أي غير هذه الوجوه الدالة على أن التكوين صفة أزلية حقيقية
قائمة بذات الله تعالى كما ذهب إليه البعض من العلماء وأما ذو إلى أن التكوين عبارة عن الإضافات
والاعتبارات كما ذهب إليه المحققون من العلماء فلا تتم هذه الأدلة لأنه لا وجود له في
الخارج بل هو اعتبار عقلي فلا يحتاج إلى هذه الأدلة المذكورة وعلى تقدير وجوده عين
قائم بذات الله تعالى فلا يكون صفة له والمحققون من المتكلمين على أن التكوين من الإضافات
والاعتبارات العقلية بمعنى الاعتبار النظري الأمور ليعرف بها شيء آخر من جنسها

وهذا مبني على مذهب الأشعرية لأنه هو القائل بكون التكوين صفة إضافية عادة مثل
كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء ومعه وبعده لأن القبلية والمعية والبعدية بالنسبة
إلى شيء آخر ومذكورا أي كون الصانع مذكورا بألسنتنا ومعبودا بالنسبة إلى عبادتنا و
مميتا ومحييا ونحو ذلك مثل كونه موجودا والحاصل في الأزل هو مبدأ التخليق
والترزيق والإماتة والإحياء وغير ذلك ينبغي أن كل صلة في الأزل هو مبدأ هذه الأ
مثل القدرة ودما هذه الأشياء فإنما هي تستقبل فإن القدرة باعتبار تعلقها إلى
المخلوقات يسمى تخليقا وباعتبار تعلقها إلى المرزوق فإنه يسمى ترزيقا وباعتبار تعلقها بالحيوة
يسمى إحياء وباعتبار تعلقها بالموت يسمى إماتة وغير ذلك من الإضافات والاعتبارات
ولا دليل على كونه صفة أخرى سوى القدرة والإرادة أي على كونه ذلك المبدأ صفة
مستقلة سوى القدرة إلخ فإن القدرة هذا جواب سؤال مقدر وهو أنه يقال فلم
يكون القدرة مبدأ للتخليق والحال أن نسبتها إلى وجود المكون وعدمه على السواء
فأجاب بقوله فإن القدرة وإن كانت نسبتها إلى وجود المكون وعدمه على السواء
لكن مع انضمام الإرادة يتخصص أحد الجانبين أي العدم والوجود ولما استدل أبي المو
بحدوث التكوين بأنه لا يتصور بدون المكون لأن التكوين والمكون والنسبة لا تتحقق
بدون المنتسبين كالضرب بدون المضروب فلو كان التكوين قديما لزم قدم المكونات
وهو مع أشار جوابه إلى الجواب بقوله وهو أي التكوين تكوينه أي تخليق الواجب
للعالم ولكل جزء من أجزائه أي أجزاء العالم كالنفوس والعقول والهيولى والصور

اي في وقت وجوده

ونحو ذلك لا في الازل بل لوقت وجوده اي العالم يعني لا نم انه يلزم من قدم التكوين قدم
اي لا تكوينه للعالم وامثاله في الازل
المكونات وانما يلزم ذلك لو لم يكن تعلق التكوين للمكونات حادثا وليس كذلك لما تقرر في
العلم والقدرة على حسب علمه وارادته اي مقتضى علمه في الازل فانه يوجده في وقته فالتكوين
اي الله
باق ازلا وابدا والمكون حادث لحدوث التعلق كما في العلم والقدرة وغيرهما
من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها اي الصفات قدم متعلقاتها لكون
تعلقها اي تعلق الصفات حادثة فتعلق وجوده لكل موجود وقت وجوده بالتكوين
الازلي كمن جعل انسانا في يوم السبت فسرى حتى مات الجمعة في يوم الجمعة كان حادثا
قائلا من يوم السبت وان ظهر اثره يوم الجمعة فكذا هذا وهذا اي جواب المحققين
ما نحن فيه وقائل هذا القول صاحب الاصول الصابونية وقد ذكر صاحب البداية ان وجود
العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى او صفة من صفاته يلزم تعطيل الصانع والمتعلق
تعلق الحوادث عن الموجد وهو محال وان تعلق اي تعلق وجود العالم بذاته تعالى او صفة
من صفاته فاما ان يستلزم ذلك اي المتعلق قدم ما يتعلق وجوده به اي الشيء وجوده
سواء كان ذاته تعالى او صفته من صفات الباري
واجبا كما هو عبارة عن العالم والضمير بما عائد الى ذاته تعالى فيلزم قدم العالم
وهو باطل لانه ثبت بالبرهان ان العالم بجميع اجزائه حادث اعلم ان اهل السنة لا يثبتون
تعلق وجود الاشياء بهذا الاسم هو كن بل وجودها متعلق بخلق الله وايجاده وتكوينه
وهو صفة ازلية وهذا الكلام عبارة عن سرعة حصول المخلوق بايجاده وكمال
قدرته على ذلك اولا اي لا يستلزم التعلق المذكور قدم ما يتعلق به فيثبت حدوث العالم

بالتكوين

لم

وصفاته

العالم فلم يكن في التكوين ايضا اي كذات الله وصفته قد يلزم حدوث المكون المتعلق
به اي بالتكوين فيكون الحق في الاولى باطلا فتعين القسم الثالث فيكون هذا
الدليل من قبيل السبر والتقسيم وما نحن فيه هذا اشارة الى جواب [illegible] حدوث
التكوين وهو ان تعالى ان التكوين لو كان ازليا لتعلق وجود المكون به في الازل
وهو يقتضي قدم المكون من ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوث
اي المكون فكيف يلزم قدم العالم او القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما
يتعلق به اي بالغير ففيه نظر قوي ما نحن فيه مبتدأ فيه نظر خبره لان هذا اي المذكور
من تفسير معنى القديم والحادث بالذات توهما ما يقول به الفلاسفة حاصل هذا النظر
ان تعالى انه لا يلزم من هذا القول الحدوث الذاتي وهو ليس بمراد بل المراد هو الحدوث
الزماني الذي يكون مسبوقا بالعدم وهو غير لازم واما عند المتكلمين فالحادث اي
الحادث الزماني ما لوجوده بداية اي يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه اي ما لا
يكون لوجوده بداية الى الابد فيه مجرد تعلق وجوده اي وجود المكون بالغير لا
يستلزم الحدوث بهذا المعنى اي بالمعنى الذي يقول المتكلمون والحال ان المراد بالحدوث
في العالم الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه اي عن الغير
دائما بدوامه اي دوام الغير ولم يسبق العدم اصلا كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا
قدمه الى آخره عائد الى ما من الممكنات كالهيولى ثم اجاب عن هذا المستفاد من اثبات
المستفهم عنه [illegible] وعينها مفتوحتان وبكسر العين [illegible] ويجوز كسرهما جميعا

عدوا

بقي

على الاتباع هذا جواب قول القائل لم يكن القول بتعلق وجود المكون بالتكوين
قولا بحدوثه الزماني اصلا على تقدير المتكلمين القديم والحادث فاجاب بقوله نعم
اي يلزم ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين يعني القول بحدوثه الزماني
اذ الحادث العالم صادر بالاختيار وانما بينا صدور العالم عن الصانع بالاختيار لكن
ذهب اليه اهل الحق حدوث الايجاب الذي ذهب اليه الفلاسفة والفاعل بالاختيار هو الذي
ان شاء فعل وان شاء ترك والفاعل بالايجاب هو الذي كان صدور الفعل عنه واجبا
ولم يكن مسبوقا بالقصد والاختيار لكن لا احد في هذا النقاد والاشتراك من التسمية بدليل
لا يتوقف على حدوث العالم الباء متعلق ببينا ومن ادلة حدوث العالم كونه اثر المختار
فلا يصح الاستدلال بحدوثه على الاختيار ولان حدوث العالم عندهم يتوقف
على كون الصانع فاعلا مختارا فهذا لو توقف على الدليل الذي يتوقف على حدوث
العالم لزم الدور المفرد في القول جواب اذا تعلق وجوده اي المكون بتكوين الله
تعالى قولا بحدوثه لان ما يصدر بالاختيار فهو حادث لان المكون اذا كان محتاجا الى
موجد مختار يلزم ان يكون حادثا زمانيا لانه لا يكون موجودا حالة قصد الموجد
ايجاده والا لزم تحصيل الحاصل فيكون عند القصد معدوما فيكون حادثا اذ لا كان [illegible]
الموجد موجدا لا بالقصد والاختيار ومن ههنا اي من اجل كون الصانع فاعلا
بالاختيار واستلزام كون مصنوعه حادثا حدوثا زمانيا قيل ان من جوز تعلقه
بالغير لم يستلزم الحدوث بالمعنى الذي قصده المتكلمون يقال ان التخصيص اه

اي التعبير على كون كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض
الاجزاء كالهيولى والآن وان لم يكن المراد بالحادث هذا المعنى لكان رد
الفلاسفة اما بقولهم بقدمها اي قدم الهيولى بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى
عدم كونه بالغير لا بمعنى انه لا يحتاج الى الغير والحاصل اي حاصل الجواب المذكور ان
تكوينه للعالم انما لا يلزم انه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون وان وزانه مطلق
على انه لا يتصور معه اي وزان التكوين مع المكون وزان الضرب مع المضروب
فان الضرب صفة اضافية اي منصورة بالقياس الى الغير لا يتصور بدون الطرفين
اعني الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية هي مبدأ الاضافة التي هي اخراج
المعدوم من العدم الى الوجود الصلة مع الموصول محله مجرور صفة الاضافة
لا عينها اي لا عين الاضافة حتى لو كانت عينها اي لو كانت الصفة عين الاضافة
على ما وقع في عبارة المشايخ فهو الاشعري على ما يحق عند قوله والمحققون من
المتكلمين على انه من الاضافات لكان القول بوجوب تحققها بدون المكون محالا
وانكارا للضروري لان التكوين اذا كان عين الاضافة لا يتحقق بدون المضاف اليه
فلا يندفع بما ذكر اي لا يندفع بهذا القول ما وقع في عبارة المشايخ من ان التكوين
عين الاضافة في اخراج المعدوم من العدم الى الوجود وزانه مع المكون وزان الضرب
مع المضروب انه لا يوجد التكوين بدون المكون لجواز كونه ازليا من ان الضرب عرض
يستحيل البقاء فلا بد من تعلقه بالمفعول تعليل مقدم وصول الالم اليه من وجوده

المفعول معه اي مع الضرب او لو كان مفعولا لا تعدم بتوا اي الضرب لانه العرض لا يبقى
زمانين بخلاف فعل البارئ فانه واجب لدوام بقائه اذا وجود المفعول حاصل الفرق
بان الضرب صفة مستحيل البقاء والتكوين صفة واجبة البقاء والصفة التي مستحيل البقاء
لا يوجد بدون متعلقه بخلاف الصفة الواجبة البقاء وهو اي التكوين غير المكون عندنا
اي اهل السنة خلافا للاشعري والمعتزلة لشبهة الاشاعرة والمعتزلة قوله تعالى هذا خلق
فانهم قالوا معناه مخلوقه
الله فاروني ماذا خلق الذين من دونه وغير ذلك قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف
الليل والنهار لايات لقوم يعقلون وكذا في المتعارف يقول اجتني خلق عظيم يريدون
به المخلوق اجيب عن هذا بان اطلاق المصدر على اسم المفعول عند اهل اللغة شايع لان
الفعل يغاير المفعول اي المكون بالضرورة وفيه نظر لان التكوين ليس نفس الفعل بل
مبدأه وكالضرب مع المضروب والاكل مع الماكول ولانه لو كان التكوين نفس المكون لزم
دليل ثان
ان يكون المكون مخلوقا بنفسه اي بنفس المكون ضرورة وتبطل الملازمة انه اي المكون مكون
بالتكوين اي بسبب التكوين الذي هو عينه فيكون المكون قديما مستغنيا عن الصانع وهو
محال اي اذا كان المكون مكونا مخلوقا بنفسه فيكون المكون مستغنيا عن الصانع الخالق
والحاصل ان التكوين اذا كان عين المكون لم يتم بذات الله تعالى وان لم يكن قائما بذاته لم يكن
مكونا لان المكون من قام به التكوين والتكوين ليس بقائم على ذلك التقدير بذاته تعالى
فيلزم ان يكون المكون قايما بنفسه اي لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه اي الخالق
اقدم منه اي من العالم وقادر عليه اي على العالم من غير صنع وتاثير فيه اي في العالم ضرورة

ضرورة لكونه اي العالم بنفسه وهذا اي عدم تعلق الخالق بالعالم لا يوجب كونه اي الخالق
خالق والعالم كونه مخلوقا فلا يصح القول بانه اي الله خالق العالم وصانعه صحف اي عدم
صحة القول بانه خالق العالم وصانعه واعلم ان عدم تعلق الخالق بالعالم وعدم صحة
القول بانه خالق وعدم كونه مكونا للاشياء كلها معنى واحد مع اعتبارات شتى وان لا
يكون الله تعالى مكونا للاشياء ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين الفرقة برجع
الى مرد التكوين اذا كان عين المكون لا يكون قائما بذاته تعالى لان المكون غير قائم بذات
الله تعالى والتكوين اذا عين المكون فلا يكون التكوين قائما بذات الله تعالى وان يصح القول
بانه خالق سواد هذا الحجر خالق السواد لان المكون السواد الذي هو عين التكوين
وهو قائم بالاسود خالق له ومكونا له لان المكون من قام به التكوين والتكوين عين
السواد لكان قائما بالاسود الذي هو نفس الحجر فيكون الاسود خالقا له وكذا الحجر ان
لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما اي الخلق والسواد واحد
فمحلهما واحد وهو الحجر لان التكوين عين المكون فيجب ان يكون الخالق والتكوين واحد
فيكون السواد والخلق واحدا فاذا وصفت ذاتا بانه اسود لقيام السواد به لزمك
ان تصفه بانه مكون لقيام التكوين به واذا لم تصف الله تعالى بانه اسود لان السواد لم
يقم به لا يمكنك ان تصفه بانه مكون لان التكوين لم يقم به هذا كله اي المذكور من
الدلايل على كون التكوين مغايرا للمكون تنبيه على ذلك وهو اشارة الى الجواب سوال
مقدر وهو ان يقال ان كون التكوين مغايرا للمكون امر بديهي فلا يحتاج الى الدليل

الله تع وان المفهوم من هذا المقام ان التكوين عبارة عن تلك الاضافة وما هذا
الا تناقض صريح الكلم الا ان يقال ان هذا الكلام بناء على قول من قال ان التكوين
من الصفات الاضافية وما مر بناء على قول من قال انه صفة حقيقية مغايرة للاضافة
قائمة بذات الله تع فلا تناقض لاختلاف الجهة وهذا اي قوله من قال ان التكوين
عين المكون كانه اشارة الى جواب ما يقال وهو ان يقال هل لهذا الكلام نظير
ام قلت من عند نفسك فاجاب عنه بقوله وهذا اي لهذا الكلام نظير لم تقل من
عند نفسي كما يقال ان الماهية لوجود عين الماهية في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج
للماهية تحقق ولعارضها اي الماهية المتحققة بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعان اي الماهية و
والوجود اجتماع القابل والمقبول كالجسم قابل والسواد مقبول بل الماهية اذا وجدت
فكونها اي وجود الماهية هو اي الكون وجودها اي الماهية لكنهما متغايران في العقل بمعنى
ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود لان الماهية ما به الشيء هو هو والوجود كون
الشيء في الاعيان فيجوز ان يتعقل احد المفهومين بدون الآخر وبالعكس فلا يتم اي لا
يتم مراد من قال ان التكوين عين المكون ما ذكرنا من التحقيق المذكور فلا يتم
ابطال هذا الراي اي راي من قال التكوين عين المكون الا باثبات ان تكون الاشياء
وصدورها عن البارئ تع يتوقف على صفة حقيقية هي التكوين قائمة بالذات اي بذات
الله تع لانه اذا كان صفة حقيقية يكون موجودا في الازل قائمة بذات الله تع
يكون وجودها مغايرة لوجود المكون بخلاف الصفة الاضافية لانها لا وجود لها في الخا

رج

في الخارج اي المذكور من الدلائل فاجاب عنه بقوله وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل
والمفعول ضروريا لكنه ينبغي للعاقل ان يتأمل في امثال هذه المباحث اي كون التكوين
هذا تعريض من ش في اثناء الشرح لصاحب الدلائل
غير المكون او عينه ولا ينسب الى الراسخين اي الثابتين وهم الاشاعرة واصحاب من
علماء الاصول اي اصول الكلام ما يكون مفهوما بحسب انه بديهية كما هو ظاهرة على
من له ادنى تمييز الف ادنى منقلبة عن واو لانه من دنو يدنو اذا
قرب بل يطلب لكلامهم اي كلام القائل اي التكوين عين المكون محملا يصلح محل النزاع
على العلماء وخلاف العقلاء فان من قال بيان المحل ان التكوين عين المكون اراد ان الفاعل
اذا فعل شيئا فليس اي عند فعل الفاعل شيئا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي
يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو اي التكوين امر اعتباري يحصل في العقل
ل من نسبة الفاعل الى المفعول ليس امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج وعلى هذا نقول
في العلم ايضا رد على المولى الشارح ان العالم اذا علم شيئا فليس هاهنا في الخارج الا
العالم والمعلوم فاما العلم فامر يعتبر العقل وكذا القدرة مع المقدور ونحوه من الصفات
اي الالزام
فيلزم منه انكار الصفات الازلية وفيه رفض كثير من العقائد الاسلامية ولم يرد ان مفهوم
م فحمه يلزم قال ان التكوين عين المكون ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم
المحالات المذكورة فيكون النزاع بينهما لفظيا لا معنويا وهاهنا بحث وهو ان المفهوم
مما مر ان التكوين صفة حقيقية مبدأ الاضافة التي هي الاخراج والايجاد ومن العدم
الى الوجود فلا يكون اعتباريا عقليا بل كان موجودا في الخارج قائما بذات الله تع

مغايرة للقدرة والارادة لان القدرة لا تختص بطرف الايجاد بل تتحقق في
كلا الطرفين فتتصف بالايجاد والاعدام ولان الارادة صفة توجب تخصيص احد
المقدورين في احد الاوقات والتحقيق اي التحقيق في الكلام في التكوين انه تعلق القدرة
على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اي المقدور واذا نسب تعلق
القدرة الى القدرة يسمى اي التعلق ايجابا اي ايجاب القدرة للمقدور واذا نسب الى
القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك اي الايجاد فحقيقته اي حقيقة التعلق كون
الذات اي ذات البارى بحيث تعلقت قدرته اي قدرة الذات بوجود المقدور
لوقته اي في وقت المقدور ثم تتحقق بحسب خصوصيات المقدورات وهي الرزق والحياة
الرزق وتنوع وجودها
والموت وغيرها خصوصيات الافعال فاعل يتحقق كالترزيق والتصوير والاحياء
مخصوص بالرزق وكذا الباقي غيرها
والاماتة وغير ذلك اي ما يكاد يتناهى لا بتعلق تعلق القدرة صفة القدرة والخلق
صفة الذات فكيف يتحدان لان نفس التعلق صفة القدرة وتعلق قدرته صفة الذات
والتغاير اعتبار كحسن زيد بحسن وجهه بخلاف حسن غلامه فانه ليس وصفا له بل كونه
بحيث بحسن غلامه وصف له وقس عليه فيه وحقيقته كون الذات بحيث ما لا حاجة اليه
واما كون كل من ذلك اي من الترزيق والتصوير وغير ذلك صفة حقيقية فتم تفرد به بعض
علماء ماوراء النهر وفيه تكثير للقدماء جدا وان لم يكن متغايرة في الوجود والاقرب
بناء على ان صفات الله تعالى ليست عينه ولا غيره
الى كون كل من ذلك صفة ازلية
الى الحق ما ذهب اليه محققون منهم اي من علماء ماوراء النهر انه مرجع الكل اي التكوين
فانه اي التكوين ان تعلق بالحيوة يسمى احياء وبالموت اماتة وبالصورة تصويرا

تصويرا او بالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص اي خصوص التكوين
من الترزيق والتصوير وغيرها بخصوصية التعلق اعلم انه يعلم من تحقيق هذا الكلام
ان في التكوين في الترزيق وغيرهما مذاهب ثلثة الاول انه كل واحد منها عبارة عن تعلق
القدرة بوجود المقدور لوقت وجوده فيكون من قبيل الصفات الاضافية لا من
قبيل صفات الحقيقية كما ذهب اليه الشيخ ابو الحسن واتباعه والمذهب الثاني ان كل واحد من
تلك الصفات صفة حقيقية ازلية قائمة بذات الله تعالى كالعلم والقدرة والارادة وغيرها
من الصفات المذكورة كما ذهب بعض مشايخ ماوراء النهر والمذهب الثالث هو ان التكوين
صفة حقيقية قائمة بذات الله تعالى ازلية وان الترزيق والتصوير والاحياء والاماتة
تحصل من تعلق التكوين بالمكونات على وجه مخصوص وكذا الاقرب الى الحق من هذه
المذاهب الثلثة هو الثالث دون الاول والثاني والارادة اورد الارادة عقيب التكوين
اذ بعدم الارادة يلزم الجبر والعجز منزه عن كونه مجبورا في تكوينه فوجب بيان ثبوت
الارادة بعد بيان ثبوت التكوين صفة الله تعالى ازلية قائمة بذاته كرر ذلك جواب سوال
مقدر وهو ان يقال كون الارادة صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى يعلم مما سبق فالى ما
الذكره ثانيا فاجاب عنه بقوله كررنا تاكيدا وتحقيقا لاثبات صفة قديمة قائمة به تعالى
تقتضي تخصيص المكونات بوجه وجود دون وجه عدم في وقت اي في الحال دون وقت اي
كالطول والقصر
لانه الماضي ولا في المستقبل لان نسبة القدرة الى جميع المقدورات على السواء فلا بد من صفة
مخصصة للمكونات بوجه دون وجه ووقت دون وقت آخر لا الى ذات الله الكلمة وما

موجب بالذات لا فاعل بالارادة والاختيار شبهة الفلاسفة ان الارادة اذا تعلقت
فلا يخلو اما ان يكون حادثة او قديمة وكل منهما ممتنع اما الاول فلاستلزامه قيام الحوادث
بذات الله تعالى واما الثاني فلاستلزامه زوال القديم لانه لا يبقى بعد الايجاد واجيب بانه قديم
والزوال انما يرد على تعلقها بذلك الوقت ومتعلقها حادث فلا يلزم زوال القديم بل زوال
الحادث والنجارية اي اتباع محمد النجار من المعتزلة لا بصفة اي لا بصفة الارادة
والمشيئة وبعض المعتزلة وهم ابو الهذيل واتباعه الجبائي وابنه ابو هاشم فانهم قالوا ان
الله تعالى مريد بارادة حادثة لا في محل لان الارادة لو كانت قديمة لزم قدم المراد مع
والجواب عنه حاصل ما انه مريد بارادة حادثة لا في محل هذا باطل فان تلك الارادة لو
حتى يلزم كونه تعالى محلا للحوادث
اما باحداث الله تعالى اياها في ذاته لزم قيام العرض بنفسه لان الارادة الحادثة
عرض ولا في محل فان قال باحداث الله تعالى فنقول احداثها بارادة ام بغير ارادة فان
قال بغير ارادة يكون مجبورا في احداثها وان قال بارادة فنقول تلك الارادة قديمة
ام حادثة فان قال قديمة فهي التي نفيتها وان قال حادثة نقول السؤال والكرامية اي لا
لي ذهبت الكرامية من ان ارادته حادثة قائمة بذاته لانه لو كانت قديمة لزم تعدد القدماء
وانت تعلم ان هذا المذهب يتعدد ذاته
وهو ممنوع والجواب ان الممنوع تعدد الذوات لا تعدد الصفات مع الذات والدليل على ما ذكرنا
من كون الارادة صفة ازلية قائمة بذاته الايات الناطقة باثبات الصفة الارادة
كقوله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وقوله تعالى تؤتي الملك من تشاء
والمشيئة لله تعالى هذا رد على النجارية مع القطع بلزوم قيام صفة الله تعالى به هذا رد على بعض
المعتزلة وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى هذا رد على الكرامية وايضا نظام العالم

العالم ووجوده على وجه الاوفق الاصلح دليل قوله نظام العالم مبتدأ خبره دليل
على كونه صانعه قادرا مختارا هذا رد على الفلاسفة وكذا حدوثه اي كذلك حدوث العالم
دليل على كونه صانعه فاعلا مختارا اذ لو كان صانعه اي العالم موجبا بالذات لزم قدمه
اي قدم العالم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة اما لو كان صانعه
اي صانع العالم
مختارا لا يلزم تخلف المعلول عن العلة لانه صانع بالارادة ان شاء فعل وان شاء
ترك ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو اي الانكشاف معنى اثبات اي
احترازا عن القلب
ادراك الشيء كما هو اي على ما هو عليه بحاسة البصر وذلك اي بيانه انكشاف اذا نظرنا
التام
الى البدر ثم غمضنا العين فلا خفاء في انه اي البدر وان كان منكشفا لدينا في
اي عدم النظر وهو عدم انكشاف العين — اي عند التغميض
الحالين لكن انكشافه اي البدر حال النظر اليه اي الى البدر اتم واكمل من حال التغميض
اي من حالة النظر الى البدر وحالة الاغماض
ولنا بالنسبة اليه اي البدر في حالة مخصوصة في المسماة بالرؤية ثم الرؤية غير العلم بالكنه فان
اي حين النظر الى البدر
حالها لا نعرف كنهه فلذا قال عمر ما عرفناك حق معرفتك مع حصول الرؤية ليلة المعراج
وان كانت الرؤية اقوى انواع الادراك اي العلم بالكنه فقد قيل بالاول ولذا يتلذذ
المؤمنون برؤية الله تعالى فوق ما يتلذذون بمعرفته قيل هذا انما يدل على كونه اقوى من
الكنه كما هو المط جايزة في العقل بمعنى ان العقل اذا خلي اي اذا جرد عن العلائق
ونفسه اي مع ذاته لم يحكم بامتناع رؤيته بادي الرأي لا يقال عدم الحكم بامتناع الرؤية
لا يفيد الحكم بجوازها كما هو المط لانا نقول عدم الحكم بالامتناع كاف في نفي النفي بالنقض
المفيدة بوقوع الرؤية حتى يتفرع قوله واجبة بالنقل ولو حكم العقل بامتناعها لوجب

وفي النصوص عن ظاهرها فاذا لم يحكم بالامتناع فالاصل في النصوص الحمل على ظوا هرها
والآويلات بحمل كلام المصنف على ظاهره في الحكم بجواز الرؤية بما استدل عليه اهل السنة مع
انه كل ما لم يقم البرهان على امتناعه فهو في حيز الامكان عقلا ما لم يقم برهان على ذلك
الامتناع مع ان الاصل عدمه اي عدم الامتناع وهذا القدر ضروري في اطلاق ... ية
ومن ادعى الامتناع اي امتناع الرؤية من المعتزلة والروافض والفلاسفة والخوارج
فعليه البيان وقد استدل اهل الحق اي اهل السنة بوجهين عقلي وسمعي الاول انا قاطعون المجازمون
يعني ثابت بالعقل وثابت بالسمع
برؤية الاعيان اي الجسم والجوهر وتوجه سقطه الاعراض وانكر الامام رؤية الاعيان
واحتج عليه بانا نرى الطول والعرض وهما الجواهر التي تركب الجسم منها قيل التحقيق
فيه انه قيل بوجود المقادير التي هي الطول والعرض وغيرهما فالمرئي هو المقدار دون
الجوهر الجسمية بدون ان لم يقل به فالمرئي هو الجوهر لان اللون غير حاجب عنه والاعراض
اي السواد والبياض ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم كالانسان مثلا وجسم كالفرس مثلا
وعرض وعرض فلابد للحكم المشترك وهو الرؤية من علة مشتركة بين الاعيان والاعراض
والمراد بالعلة متعلق الرؤية
يعني ان الرؤية يتعلق بالجسم والجوهر والعرض ولا يجوز ان يكون علة رؤية الجسم كونه
جسما وعلة رؤية الجوهر كونه جوهرا وعلة رؤية العرض كونه عرضا لان تعليل الاحكام
المتساوية بالعلل المختلفة ممتنع وهي اي العلة اما الوجود واما الحدوث او الامكان
اذ لا رابع بينهما اي بين الصانع وغيره ويحتمل ان يكون بين الاعراض والاعيان قيل عليه
ان التحيز المطلق والمقابلة وكون الوجود من الغير مشترك بينهما جوابه ان المراد بعلة الرؤية

والمراد من الامكان عند المتكلمين الامكان الخاص

الرؤية متعلقها اي نفس المرئي ولا شك ان المرئي من ذي وفي الموضعين واحد وكل من
المقابلة والتحيز مختلف فيهما غير الشيء فيه واما كون الوجود من الغير فامر نسبي لا العلية
فيه حكمه والحدوث عبارة بيان عدم جواز الحدوث والامكان عن الوجود بعد العدم
والامكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم اي سلب الضرورة عن الطرفين ولا مدخل
فيكون مفهومها عدميا
للعدم في العلية لان علة الشيء لابد ان يكون موجودة فلا يكون الحدوث علة لان
فيه عدما لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزء
العلة وكذا الامكان لانه عبارة عن استواء طرفي الوجود والعدم واذا سقط العدم
عن درجة الاعتبار بقي الوجود فتعين الوجود لان مفهوم الوجود وهو كون الشيء
اي كونه متعلق الرؤية
في الاعيان وصف مشترك بين وجود الواجب ووجود الممكنات وهو اي الوجود مشترك
بين الصانع وغيره من الاعيان والاعراض فيصح ان يرى الله تعالى من حيث تحقق علة
الصحة اي علة صحة الرؤية وهي اي العلة الوجود ويتوقف امتناعها على اثبات
الجواب متعلق الرؤية وقابلها
الجواب سؤال مقدر هو ان يقال لا يلزم من كون الوجود مشتركا بين الصانع وغيره
انه يصح رؤية الصانع تعالى لجواز ان يكون كون الشيء ممكنا شرطا للرؤية او يكون كون الشيء
واجبا مانعا عن الرؤية فاجاب بقوله ويتوقف امتناعها اي الرؤية على ثبوت كون الشيء
من كون خواص الممكن شرطا وهو انطباع صورة المرئي في عين الرائي واتصال الشعاع
الخارج منه بالمرئي او من خواص الواجب مانعا عن الرؤية بان يكون ذاته غير قابلة
للرؤية بان يكون ذاته غير قابلة للرؤية فانتفاء شرط من شرائطها او حصول مانع

ولم يثبت كون الشيء من خواص الممكنات شرطا لصحة الرؤية ولا كون الشيء من خواص الواجب مانعا فثبت صحة رؤيته

من موانعها لا ينافي صحة الرؤية وبهذا التقدير اندفع السؤال وهو انه لو سلم ان علة الرؤية
هي الوجود لا الحدوث ولا الامكان لكن لم لا يجوز ان يمتنع رؤية الله تعالى لاجل فوات شرط او
لوجود مانع وذلك ان الحكم كما يعتبر في تحققه حصول المقتضي فكذا يعتبر فيه حصول الشرائط
وارتفاع الموانع فلعل رؤية الله تعالى ينافي هذه الرؤية لفوات شرط او لوجود مانع وكذا
يصح ان يرى سائر الموجودات المشتركة في العلة هذا جواب سؤال سائل يقول لو كان الوجود
علة للرؤية لكان يصح رؤية الموجودات كلها لكن اللازم باطل لان بعض الموجودات غير مرئية
لنا والمقدم مثله لان بطلان اللازم مستلزم بطلان الملزوم فاجاب عنه بقوله وكذا يصح ان
يرى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك من الملائكة والجن والارواح
وانما لا يرى بناء على ان الله تعالى يخلق في العبد رؤيتها اي الموجودات بطريق جري العادة
لا بناء على امتناع رؤيتها وذلك كما ان العادة جرت ان نرى في ظلمة الليل ونحن لا نراها
والمعتزلة يرى الجن ونحن لا نراها والنبي عليه السلام يرى جبرائيل عليه السلام ولا يراه الصحابة رضي الله عنهم
فيكون امتناع رؤية هذه الاشياء بالغير لا بالذات وحينئذ اعترض بان الصحة عدمية
منظر في المعتزلة
لانها عبارة عن عدم الوجوب والامتناع لان المراد منها الممكن المعدوم او يقال صحة
الرؤية عدمية لانها عبارة عن امكان الرؤية فلا تستدعي علة اي لا نسلم ان صحة الرؤية
تستدعي العلة لانها امر عدمي والامر العدمي لا يقتضي العلة لان اقتضاء العلة
من خواص الامر الوجودي فلا يكون الوجود ولا غيره علة لصحة الرؤية ولو سلم
فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات اي ولو سلم ان الامر العدمي يستدعي العلة

العلة ولكن لا نسلم لا بد للحكم المشترك من العلة المشتركة وانما يلزم ذلك ان لو كان الحكم
المشترك واحدا بالشخص لان الواحد بالشخص لا يجوز ان يعلل بالعلل المختلفة لانه يجوز
ان يعلل بالعلل المختلفة وهو لما اذا كان الحكم المشترك واحدا بالنوع فيجوز ان يعلل
بالعلل المختلفة كما في الحرارة المعللة للشمس والنار والحركة والرؤية عنه الواحد النوعي
يعلل بعلل مختلفة فيكون علة الرؤية خصوصية الجوهر والعرض فلا يحتاج الى الرؤية
علة مشتركة فلا يلزم من كون علة الرؤية في الاعيان والاعراض هي الوجود كونها علة
لان العدم لا يصلح علة
لرؤية الصانع ولو سلم فالعدم يصلح علة للعدمي اي ولو سلم استدعاء الرؤية علة
مشتركة لكن لا نسلم ان يكون علتها وجودية لانها عدمية ينبغي ان يكون علتها عدمية
كالحدوث والامكان فلا يلزم منه ان يكون الباري مرئيا لان الانعدام علة الرؤية وهي
الحدوث او الامكان ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود كل شيء عينه اي ولو
حتى لم يكن الباري مرئيا لانه ليس بممكن — بين الصانع وغيره
سلم ان الامر العدمي لا يصلح ان يكون علة للامر العدمي ولكن لا نسلم ان الوجود مشترك
بين الاعيان والاعراض بل وجود كل شيء عينه عند الشيخ ابي الحسن الاشعري
فلا يكون دليلكم على جواز رؤية الله تعالى صحيحا فلا يكون وجود الواجب مثل وجود الممكن
اعلم ان في الوجود مذاهب ثلاثة المذهب الاول ان كل شيء سواء كان ذلك الشيء واجبا
او ممكنا امر زائد عليه فيكون الوجود المطلق مشتركا بين تلك الموجودات كالحصة التي
هي وجود كل شيء ومقولا بالتواطؤ عليها وهو مذهب المتكلمين والمذهب الثاني ان وجود
كل شيء الواجب عينه ووجود الممكنات امر زائد عليها فيكون الوجود المطلق مشتركا
لكا

بين تلك الموجودات ومقولا بالتشكيك وهو مذهب الحكماء والمذهب الثالث ان وجود
كل شيء سواء كان واجبا او ممكنا عينه فلا يكون الوجود مشتركا بينهما بالاشتراك
المعنوي بل يكون بينهما بالاشتراك اللفظي وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ولكن
مراده ان الوجود هو ذات الشيء لا كون الشيء في الاعيان لانه معلوم بالبديهة ان الوجود
بالمعنى الكلي ليس مشتركا بين الاشياء بل الوجود بالمعنى الاول فيكون النزاع بين الشيخ
وبين الاولين نزاعا لفظيا لان مراد من قال ان وجود كل شيء زائد عليه هو الوجود
بمعنى كون الشيء في الاعيان ومراد من قال ان وجود كل شيء عينه هو الوجود بمعنى
ذات الشيء اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والتي بل فيما اي للرؤية ولا خفاء
في لزوم كونه اي متعلق الرؤية وجودا بالان التي بل لا يكون الا وجوديا ثم لا يجوز
ان يكون خصوصية الجسم من الانسان مثلا والعرض من السواد وغيرهما وفي جواز
ان يعلل الرؤية المختلفة بالعلة المشتركة لان اولى افعل لا فعلى او قيل اصله اوّل من
وال فابدلت همزته واوا وكخفيفا غير قياسي او اوءل قلبت همزته واوا وادغمت ما نره
ما صلة ينتهي ما بعد انما نود كه منه اي من الشيء هوية ما اي التشخص والعابد بعينه اي الهمدانى
اولا هو الهوية المطلقة دون خصوصية جوهرية او عرضية بل انما يدرك ثانيا دون (وادراك)
خصوصية جوهرية او عرضية او انسانية او فرسية ونحو ذلك فلو كانت العلة المصححة
للرؤية هي الخصوصية لزم انه لا يدرك ما لا نعلم خصوصيته في التال باطل فالمقدم مثله
فثبت ان العلة المصححة للرؤية ليست الا هوية ما وبعد ثبوته اي الشيء بالرؤية وحدة

واحدة متعلقة سبوتة قد تعود على تفصيله ما فيه من الجواهر والاعراض وقد
لا تعود على تفصيله فان الرؤية تحصل اولا اي الجملة ثم اما التفصيل ثانيا فمتعلق
الرؤية كون الشيء له هوية ما فيه مسامحة بل متعلقها هو الهوية المخصوصة عبر عنها
بالكون المذكور لئلا يتوهم ان العلة خصوص زيد من حيث انه زيد وليس كذلك
اي فيه وهو المعنى بالوجود وبهذا يندفع ما قيل ان الوجود من المعقولات فلا
يمكن رؤيته اصلا والمشتركات هوية ما ضرورة فيندفع الاعتراض الرابع وفيه اي
في الجواب نظر لجواز ان يكون متعلق الرؤية الجسمية وما يتبعها اي يتبع الجسمية من
الاعراض لا هوية ما والجسمية ليست مشتركة لان الفرع ليس بجسم ثم لا يكون اليا
تعالى مرئيا من غير اعتبار خصوصيته وتقريره ان الدليل النقلي على صحة الرؤية ان
موسى عم مفعل من اوسيت رأسه اذا حلقته فهو مثل اعطى فهو معطى وقيل فعلى
من ماس يميس اذا تبختر في مشيه فموسى الحديد من هذا المعنى لكثرة اضطرابها وقيل كما
وقت الحلق فانكر واصله موسي بوزن اليا لكونها وانفتاح ما قبلها وموسى النبي عم
لا يقضى عليه بالاشتقاق لانه اعجمي واني يشتق موسى الحديد قد سال الرؤية في دار
الدنيا بقوله تعالى رب ارني انظر اليك (اي طلب الرؤية) صار حرجا لانه جواب الامر قال الزجاج المعنى
ارني نفسك انظر اليك اي قد سمعت كلامك فانا احب (المعنى ورائي) ادراك وكلمه ربه خصه الله
تعالى بان سمعه كلامه من غير ان يكون بينهما احد قال المفسرون لما اراد الله تعالى ان يطلع
موسى عم اهبط الى الارض ظلمة تسبح فر الشيخ فلما دنى موسى عم من الظلمة طرح عنه سخط

وطن لهوام الارض ونحن عنه ملهات ثم طلبه الله تعالى وكشفت ذات السماء فراى الملائكة
قياما في الهواء وراء العرش باذنه ولم يقدر بعد ذلك ان يستطيع احد ان ينظر اليه الا
غشي وجهه من النور ولم يزل عليه برقع حتى مات فلو لم يكن ممكنا لما طلبه اى
طلب موسى عم جهلا انه لم يكن موسى عالما بامتناع الرؤية بالجهة فان الذي
وما لا يجوز فانك المعتزلة الجهل لبعض احواله لا يخفى فاعلم وحدانيته وشرعه
التي هي اوامره ونواهيه رد عليهم بان جهل النبي عم الحكيم بما يمتنع عليه تعالى لا كو
سفاهة او سفها وعبثا انه لما كان عالما بامتناع الرؤية فمعنى السفه الخفة وعدم
سفه اى خفيف وفي العبث في اللغة اللعب يقال عبث يعبث عبثا فهو عابث اى لاعب بما لا
يعنيه لكل لعب لا لذة فيه فهو عبث وما كان فيه لذة فهو لعب والانبياء منزهون عن
ذلك لانه طلب المستحيل من الانبياء خصوصا ما يقتضي الجهل بالله تعالى ولذلك
رد بقوله لن تراني دون لن ادرى ولن اريك ولن تنظر الى تنبيها على انه قاصر عن
رؤيته تعالى لتوقفها على معدة في الرائي ولم يوجد فيه بعد وان التعديه على الرؤية
بالمعلق في الجبل بقوله تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني اى اجعل بيني وبينك
اقوى منك وهو الجبل فان استقر مكانه اى سكن وثبت فسوف تراني وان لم يستقر
مكانه فانك لا تطيق رؤيتي واما قوله لن تراني فطلبه لن ليس للتابيد بل هو
للتاكيد وخيب الدليل عليه قوله تعالى فلن اكلم اليوم انسيا قرنها باليوم والتابيد مع التو قبت
تنبيها لكن المراد به الرخصة دار الدنيا لا دار الاخرة يدل عليه قوله ولن يتمنوه

ابدا

يتمنوه اى لن يتمنى الكفار الموت بما قدمت ايديهم ثم اخبر منهم يتمنوا الموت في دار د
الاخرة بقوله ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك وهو ان استقر الجبل ممكن
في نفسه والمعلق بالممكن ممكن لانه معناه اى معنى تعليق الممكن بالممكن الاخبار
بثبوت المعلق وهو رؤية الله تعالى عند ثبوت المعلق به وهو استقرار الجبل
والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة حاصل قوله تعالى علق الرؤية الى هو
يقال الله تعالى ما عاتب موسى عم عند سؤال الرؤية لما عاتب نوحا عم عند سؤال
انجاء ابنه من الغرق من الله تعالى بل العتاب في سؤال موسى عم اولى من العتاب
في سؤال الانجاء لان هذا لو كان جهلا منه بربه يبلغ مرتبة الكفر بل علق رؤيته
الامر الممكن الذي هو استقرار الجبل مكانه فيكون الرؤية ممكنة لان المعلق بالممكن
ممكن فان امكان الشرط مستلزم امكان المشروط وقد اعترض بوجوه اقواها
اى اقوى الوجوه ان سؤال موسى عم كان لاجل قومه اجل مصدر اجل شر اذا
جناه يستعمل في تعليل الجنايات ثم استعمل في كل تعليل قومه لتبكيت قومه لا لاجل ن
الرؤية هذا اشارة الى رد الدليل الاول حيث قالوا لن لذلك ولن للنفي في المستقبل
غير انه ابلغ تاكيدا وتشديدا وهو حرف مركب عند سيبويه والخليل في احد الروايتين
عنه وفي رواية الاخرى اصله لا ان وعند الفراء لا فابدلت الفها نونا ... الله جبرئيل
فسال بقوله رب ارني انظر اليك واني افاق اى نفسه لئلا يقولوا سالها لنفسه لو
لعلم قدره ليعلموا اى القوم امتناعها لما علمه اى الامتناع هو اى موسى عم وما يا

لانه

اشارة الى دفع الدليل الى ان المعلق عليه وهو استقرار الجبل ممكن لان معنى قوله تعالى
فان استقر الجبل مكانه فسوف تراني فان اجتمع السكون والحركة فسوف تراني بل ان استقر
الجبل حال كونه متحركا وهو محال لانه علق الرؤية باستقرار الجبل اما حال سكونه واما حال حركته
والاول ممنوع لانه لو علق عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية لحصول الشرط الذي هو استقرار
الجبل وهو باطل فتعين انه علق حال حركته وهو محال اجيب بانه في غاية ما فيه ذلك اه من الاعتراض
خلاف الظاهر لان التحقيق قد علم امتناع الشيء ثم سأل لاجل الغير كما هو مختار العامة
ولا فرق بين ان قد قطاب اي او قطاب موسى عم على خلاف الظاهر على ان القوم لو قالوا
موسى عم ان كانوا مؤمنين كفى لهم قول موسى عم ان الرؤية ممتنعة او لو كانت الرؤية
ممتنعة لوجب ان يجهلهم ويزيح شبهتهم كما فعل بهم حين مروا على قوم يعبدون
الاصنام ويعكفون على عبادتها قالوا يا موسى اجعل لنا الها نعبده كما لهم آلهة
يعبدونها قال لهم موسى عم انكم قوم تجهلون يعني تظلمهم بغير عقل وجهلهم الاله
وفي قول الشارح ان كانوا مؤمنين الخ نظر لان سؤال النبي ليعلمهم بامتناع الرؤية
بل ليسمعوا من الله تعالى خطاب لن تراني فيخبر والحق بعدهم والاستدلال بجواب قوله لن
تراني على نفي الرؤية اشد خطأ اذ لا يدل الاخبار على عدم الرؤية على انه لا يرى
ابدا ولا يراه غيره اصلا فضلا عن ان يدل على نفي الله ودعوى الفرق فيه مكابرة
او جهالة بحقيقة الرؤية وان كانوا كما زعم يعتقد فيه اي قول موسى عم في حكم الخ
بالامتناع وانما كان ان يكون السؤال عبثا ومتضمنا حال النبي في الانقضاء كما هنا

كما ان الاستقرار في حال التحرك ممكن بان يقع السكون بدل الحركة وان اريد اجتماع
الحركة والسكون فان معنى قوله تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني فان وقع السكون مكان
الحركة فسوف تراني لا ان اجتمع السكون والحركة في زمان واحد فسوف تراني كما توهمه
المعتزلة قال بعض المحققين من ارباب الملل مشعر ان موسى عم طلب رؤيته تعالى مع
بقاء هويته نفسه حيث قال ارني انظر اليك مشيرا الى هويته بصيغة المتكلم فرد الله تعالى
بقوله لن تراني مع بقاء هويتك الخ تخاطب به ولكن انظر الى الجبل لا الى بدنك
تبعك فان استقر مكانه ولم يكن فانيا فسوف تراني بهويتك فلما تجلى ربه الخ
فاضطرب بدنه من رهبة الله تعالى جعله دكا وخر موسى صعقا اي مغشيا وفانيا عن هويته
فرأى الحق بعين الحق فلما افاق من غشيه قال سبحانك تنزيها لك من السوء تبت الا
من مسألتي الرؤية مع بقاء الهوية وذلك انه سألها بغير استيذان من الله فلذلك تاب
وانا اول المؤمنين اي اول من امن انه لا يراك احد قبل يوم القيامة قال القاضي وانا
اول المؤمنين اراد به في زمانه كقوله تعالى واني فضلتكم على العالمين وزعم بعض المعتزلة
وهو ابو القاسم الكعبي ان موسى عم سأل ربه آية اي علامة يعلم بها على طريق الضرورة
قلنا هذا التاويل فاسد من وجوه احدها انه قال رب ارني انظر اليك ولم يقل
انظر اليها وثانيها انه تعالى قال لن تراني ولم يقل لن ترى آيتي اي علامتي وثالثها ان موسى عم
كان معه من آيات الله من قلب العصا حية والتي والماء بضرب العصا الحجر وفلق البحر
بضرب العصا واليد البيضاء وغير ذلك من الآيات الحسية الدالة على وجود الصانع

بطريق الفروع بحيث يستغني معها عن طلب ادلة اخرى وايضا ان موسى وهو من اولي العزم من الرسل طلب الرؤية فلو لم تكن الرؤية جائزة لما طلبها لانه لا يجهل ما يجوز على الله تعالى وما لا يجوز

مع الله تعالى بلا واسطة وفي مثل هذا الوقت يبعد ان يقول يا الهي اظهر لي دليلا اخر

بوجود لك واجبة بالنقل اي بالدليل السمعي وردوا لسمعي اي الكتاب والسنة

واجماع الامة بايجاب رؤية المؤمنين الله تعالى اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة

قوله يومئذ اي يوم القيمة ناضرة ناعمة حسنة يقال شيء ناضر وروض ناضر يقال نضر

وجهه ينضر ونضره الله وانضره ونضره المفسرون يقولون مضيئة منيرة مشرقة الى

ربها ناظرة ينظر الى الله يومئذ لا يحجب عنه وجوه مبتداء وناظرة خبره وجاز الابتداء

هنا بالنكرة لحصول الفائدة ويومئذ ظرف للخبر ويجوز ان يكون الخبر محذوفا اي ثم وجوه

وناضرة صفة واما المتعلقة بناظرة الاخرى وجه الاستدلال ان النظر اما ان يكون

عبارة عن الرؤية او عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته والاول هو المطلوب والثاني

يتعذر حمله على ظاهره فيحمل على الرؤية التي هي كالمسبب للنظر بالمعنى الثاني واطلاق السبب

واراده المسبب احسن وجوه المجاز وللقائل ان يقول ان النظر لا يدل على الرؤية و

زاوية ولهذا يقال نظرت الى الهلال فلم اره فاذا لم يدل النظر على الرؤية لم تتعين الرؤية

من الاية بل يحتمل ان يكون المراد بها غيرها فلا يكون الاية دليلا على وجوب الرؤية

فان قيل معنى الاية لا تدل على وجوب الرؤية في الاخرة لاحتمال ان يكون الى واحد

الالاء اي النعماء الباطنة وان يكون النظر بمعنى الانتظار لا بمعنى الرؤية فيكون

معنى الاية وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها منتظرة لاحتمال ان يكون المضاف اليه

[illegible]

نظرة اليه المحذوف وهو الثواب فيكون معنى الاية وجوه يومئذ ناضرة الى ثواب ربها ناظرة

وبالاحتمال المذكور لا يثبت الرؤية في الاخرة فضلا عن وجوبها قلت ان النظر

المنسوب الى الوجه المقيد بكلمة الى ان لا يكون الا بنظر العين فلا يجوز حمله

على واحد الالاء ولا حمل النظر على الانتظار لكون النظر الموصول بالى مسندا الى الوجه

الى الوجه بمعنى الانتظار لم يثبت في اللغة ولان حمل النظر على الانتظار لا

يليق هنا اذ الاية مسوقة لبيان النعم والانتظار سبب للغم لانه موت احمر ولان

ب حذف المضاف غير جائز لان النظر على الثواب لا يجوز لان يحمل على اضمار رؤية الثواب

لا على تقليب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية لانه ليس من النعم والاية لبيان النعم ولان

لا بد من اضمار الرؤية حتى يكون من النعم واذا وجب اضمار الرؤية فلان اضمار الثواب

زيادة اضمار من غير دليل وهو لا يجوز واما السنة فقوله عليه السلام انكم سترون ربكم

كما ترون القمر ليلة البدر هذا تشبيه الرؤية بالرؤية في التيقن والوضوح لا تشبيه

المرئي بالمرئي في الجنة وفي الجزء القدسي ان الله تعالى ياتي يوم القيمة في صورة غير صورته

التي يعرفونه فيقول انا ربكم فيقولون نعوذ بالله منك فيأتيهم الله في صورته التي

يعرفونه فيقول انا ربكم فيقولون انت ربنا فيتبعونه الحديث ثم السلف توقفوا

فيه لما هو دابهم والخلف اولوه بان الملك ياتيهم فانكروا عليه لما راوا في صورة الملك

والمراد بالصورة الثانية ان يتجلى الله لهم على صفة لا تشبه شيئا من مخلوقاته فيعبر

ثا عنها بالصورة للمشاكلة وهو مشهور لتفيد طمانينة القلب واما اجماع الفرق

من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين واما الاجماع فهو ان الائمة والاصل
في ائمة الامة لا يتابع اجماع وكذا لما اجتمعت الصحابة في الاولى في الثانية والثالثة
حتى كنا على الهيئة فحكاية امة فابدلت من الهيئة المكورة بالكراهة لا اجتماع لمعنى بين
كانوا يجتمعون على وقوع الرؤية وان الآيات الواردة في هذا الشأن اما وقع كلام
المعتزلة في ذلك وارده على طور اخذ من ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم
وتاويلاتهم واقوى شبههم من العقليات بين ان لهم على امتناع الرؤية دليلين
عقلي ونقلي ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الرائي اما حقيقة
كما في الرؤية بالذات او حكما كما في رؤية وجهه في المرآة المقابلة له وثبوت مسافة بينهما
اي بين الرائي والمرئي بحيث لا يكون المرئي في غاية القرب من الرائي ولا في غاية البعد
واتصال شعاع عطف على قوله وثبوت من الباصرة بالمرئي وكل ذلك محال في حق الله تعالى
والجواب منع هذا الاشتراط بانه بيان لان هذه الشروط المذكورة بشرطها في
رؤية العبد ثم لانه لا يلزم من كونها شرايط في الحادث كونها شروطا في رؤية الله تعالى لانه
قياس الشاهد على الغائب وهو وهم محض فان قلت فلا نزاع حقيقة لان المعتزلة
انكروا الرؤية بالمقابلة والانطباع وجوزها اهل السنة بدونها قلت بل نزاع حقيقي
في ان الانكشاف الحاصل بها هل يمكن بدونها ام لا والثاني اي المنع اشار بقوله في
الله تعالى لا في مكان قال بعض من ارباب الملل شفعة ان الله تعالى يتجلى لاهل الجنة ويريهم
ذاته في حجاب وصفاته لانهم لا يطيقون ان يروا ذاته بلا حجاب قال الامام في الاحياء

في الاحياء ان الرؤية نوع كشف وعلم الا انه اوضح واتم من العلم فاذا جاز تعلق العلم
به ليس في جهة جاز تعلق الرؤية به من غير جهة وكما جاز ان يعلم من غير كيفية وصورة
جاز ان يرى كذلك من غير كيفية وصورة ولا على صورة من مقابلة واتصال شعاع
او ثبوت مسافة وقياس الغائب على الشاهد فاسد يعني لا يلزم من كون هذه
الشروط شروطا لرؤية الشاهد في الحادث وهو الموجودات المحسوسة ان يكون شرطا
للغائب عن الحس وهو الله تعالى وان قياس الغائب على الشاهد قياس وهم محض لا يفيد
اليقين في امتناع رؤية الله الذي هو مراد لطائفة المعتزلة اعلم ان المتكلمين يسمون التمثيل
استدلالا باثبات الشاهد على الغائب والاصغر غائبا والمشبه به شاهدا والفقهاء يسمونه
قياسا لما هو من حذو جزئي بجزئي والحاقه به قياس الشيء بالشيء اذا قدره على مثاله
ويسمونه الاصغر والمشبه به اصلا لابتنائه عليه في ثبوت الحكم عليه والاكبر حكما فرعا صح
والاوسط جامعا وعلة وقد يستدل على عدم اشتراط رؤية العبد تعالى ايانا والباء
متعلق بيستدل يعني لو كانت هذه المذكورات شرايط للرؤية امتنع رؤية الله تعالى
ايانا وفيه انه في هذا الاستدلال نظر لان الكلام اي البحث في الرؤية بحاسة البصر بعض
رؤية الله تعالى ايانا ليس بحاسة البصر ورؤيتنا اياه تعالى بحاسة البصر ولم يلزم من
عدم اشتراط هذه الاشياء في رؤية الله تعالى ايانا عدم اشتراطها في رؤيتنا اياه تعالى
فلا يلزم من كون هذه الاشياء شروطا للرؤية بحاسة البصر كونها شروطا للرؤية
بغير حاسة البصر فان قيل لو كان الله تعالى جايز الرؤية فهو معارضة من طرف المعتزلة

بتمامه

وانه ولو دل يدل على جواز رؤية الله تعالى لكن عندنا ما ينافيه ولنحو الواو للحال سليمة
لو وجب ان يرى في الدنيا والآخرة وانه يجب الرؤية عند وجود هذه الشرائط ان يكون
بحضرتنا جبال شاهقة اي عالية لا نراها اي الجبال وانه سفسطة اي كون الجبل بحضرتنا
وعدم رؤيتنا اياه سفسطة ومغالطة قلنا ثم اي الملازمة ممنوعة فان وجوب الرؤية
على تقدير كون الحاسة سليمة ممنوع ولا نم ايضاً من عدم وجوب رؤية الشيء جواز عدم رؤية
الجبل المذكور فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى ولا يجب عند اجتماع [stain] الشرائط
لانه يجوز ان لا يخلق الشيء الرؤية عند اجتماع هذه الشرائط ولو سلم وجوبها في
الباري تعالى لجواز اختلاف الرؤيتين في الماهية ولوازمها ولو سلم وجوبها في الباري تعالى ايضاً
عند تمام الشرائط لكن لا نم تمامها فيما نحن فيه لان السلف ان رؤية الباري لا يجوز في الدنيا
لضعف تركيب اهلها وكون قواهم فانية متغيرة وفي الآخرة رزقوا تركيباً باقياً
وقوى باقية فرأوه بها ومنع انس بن مالك لا يرى الباقي بالفاني بل يرى الباقي بالباقي
ان الشرائط للرؤية ثمانية الاول سلامة الحاسة الثاني كون الشيء يكون جائز الرؤية
الثالث ان يكون مقابلاً للرائي او في حكم المقابل فالاول كالجسم المحاذي للرائي والثاني
كالاعراض المرئية فانها ليست مقابلة للرائي اذ العرض لا يكون مقابلاً للرائي ولكنه
حال في الجسم المقابل للرائي فكان في حكم المقابل للرائي الرابع ان لا يكون المرئي في غاية
القرب الخامس ان لا يكون في غاية البعد السادس ان لا يكون المرئي في غاية الصغر
السابع ان لا يكون في غاية اللطافة الثامن ان لا يكون بين الرائي والمرئي حجاب

حجاب ومن السمعيات عطف على قوله ومن العقليات قوله لا تدركه الابصار اي لا
تحيط به جمع بصر وهو حاسة النظر وقد يقال للعين من حيث انها محلها وجه التمسك
بهذه الآية ان قوله تعالى لا تدركه الابصار يقتضي ان لا يدركه الابصار في شيء من الا
لان قوله تعالى يناقض قوله لا تدركه الابصار بدليل استعمال كل واحد من القولين في
تكذيب الآخر وصدق احد النقيضين يستلزم كذب الآخر وصدق قوله تعالى لا
تدركه الابصار يوجب كذب قولنا تدركه الابصار وهو تدرك الابصار وفي هذا
الكلام دليل ان الخلق لا يدركون الابصار اي لا يعرفون كيفية حقيقة البصر وما
الشيء الذي صار به الانسان يبصر من عينيه دون ان يبصر من غيرهما من سائر اعضائه
وانما خص الابصار بادراكه اياها مع انه يدرك كل شيء لان الله تعالى يرى الابصار
ولا يرى وهو الله تعالى لان غير الله تعالى لا يجوز ان يرى البصر ولا يراه ويحيط علمه بها
ولا يخفى عليه شيء ولا يفوته وهو اللطيف الخبير فيدرك حالا يدركه الابصار بالابصار
ويجوز ان يكون من باب اللف لا تدركه الابصار لانه اللطيف وهو يدرك الابصار
لانه الخبير فيكون اللطيف مستعاراً من مقابل الكثيف لما لا يدرك بالحاسة ولا ينطبع
فيها والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق في ان الادراك هو الاحاطة وقوله تعالى لا تدركه
الابصار ليس لاستغراق افراد البصر فلا يتم دليلكم ولو سلم النفي انها دون الجنس
وان المعنى لا يدركه كل الابصار وانه عطف يفيد عموم السلب اي شمول النفي لكل
واحد لا سلب العموم اي نفي الشمول ورفع الايجاب الكلي فيكون سلباً جزئياً ويكون

الادراك معطوف على تسليم كون الابصار هو الرؤية مطلقا لان الرؤية على وجه الا — حاطة
حاطة بالجوانب الى شي يعني لانم ان الادراك هو الرؤية مطلقا لجواز ان يكون الرؤية على وجه
الاحاطة بالجوانب الى شي فاذا كان كذلك فالرؤية مطلقا جائزة نعم ان الادراك
اخص من الرؤية ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم انه لا ادراك فيه اى في قوله تع لا تدركه — كه
الابصار على عموم الاوقات اوقات الدنيا والاخرة والاحوال فيحمل على نفي الرؤية
في الدنيا جمعا بين الادلة قوله انه لا ادلالة خبر والمبتدا قوله والجواب بعد تسليم ان
البصر في اللغة والعرف هو القوة فالنفي بعرف اهل اللغة او الخطاب لاجل الاحتجاب
العرف واللغة وهذا لا يتم الا للمدعى ان الله تع يعطى يوم الجزاء قوة للابصار في القوة — ه
به على رؤيته وقد يستدل بالاية على جواز الرؤية بمعنى الاستدلال على ان يكون كله
من قوله لا يدركه الابصار هو يدرك الابصار عدحا على حدة واما اذا كان المجموع
عدحا واحدا فلا يمكن ان يراد بالادراك الابصار والادراك بمقابلة وجه فلا يلزم منه
عدم الرؤية مطلقا او لو امتنعت الرؤية لما حصل التمدح بنفيها اى الرؤية المدح على
ثلثة اوجه او كان ان يمدح في وجه فهذا الذى نهى عنه وان كان ان يمدح بغير وحضرة ويعلم
انه يبلغه فهذا ايضا نهى عنه ومدح ثالث ان يمدح غيبة ولا يبالى بلغه او لم يبلغه ويمدح
بما هو فيه فهذا لا بأس واعترض بان عدم الرؤية لو كان مدحا كان وجوده نقصا فيلزم — ٢
وجوده في الدنيا والاخرة اجيب بان النقص انما يلزم فيما يرجع الى الذات والصفات
واما المدح الذى يرجع الى الفعل فيجوز زواله بزوال الفعل بلا لزوم نقص اذ لا
يلزم

لا يلزم منه التغير في القديم والرؤية منه لانها تخلق الله تع واما الاعتراض بالتمدح
بنفي الشريك مع امتناعه في ح ورد بان التمدح فيه بالتفرد والاستقلال لا بامتناع
شريكه كما لمعدوم لا يتمدح بعدم رؤيته اى المعدوم لامتناعها اى الرؤية واى التمدح في
ان يمكن رؤيته اعترض بعدم رؤية الاصوات والطعوم اذ لا يمدح فيه مع امكان
رؤيتها لكونه موجودا واجيب بان في نفي الرؤية عن الموجود التى اعتراها النقص المعروف — ن
بصفة الكمال مدح وتلك الاعراض مقرونة بامارات الحدوث والنقص فلا مدح
في نفي رؤيتها فيكون عدم الرؤية لها لانها مما فيما تنال اليه بالرؤية فلم قيل التعزز
بحجاب الكبرياء واما ما ينال اليه بالنعم والذوق فالكلام بمنع الوصول اليه بالنعم والذوق
لا بالرؤية لان اكل الجنة وشاربها ولا يرى للتمنع اى التعزز والتعزز التعذر العزة في
اللغة المنعة والغلبة ويقال عز الشي اذا اشتد ويقال العزيز لا يوجد مثله ويقال
العزيز لا يوجد مثله وجوده بحجاب الكبرياء الكبرياء الترفع على الغير قبل الكبرياء ان لا
يحاط به وان جعلت الادراك في قوله لا يدركه الابصار عبارة عن الرؤية على وجه
الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الاية على جواز الرؤية بل تحققها اى الرؤية اظهر
لان المعنى اى معنى الاية انه مع كونه اى كون الله تع مرئيا لا يدرك الله تع بالابصار
لا يرى بالاحاطة بل يرى بغيرها لتعاليه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب
ومنها اى من اقوى شبههم من السمعيات ان الايات الواردة في سؤال الرؤية مقرونة
بالاستعظام اى استعظام الرؤية وبالاستنكار اى عند النبى صلى اى الشبهة للمعتزلة

انه تعالى ذكر سؤال الرؤية في مواضع من كتابه الاول في المستغفر في ذيل في ثلث ايات الاو
وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم
وعتوا عتوا كبيرا ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبها عاتيا اي مجاوزا للحد مستكبرا فعا
نفسه لما مر انه لا يليق بالعاقل كما كان لا منزلة طلب سائر المعجزات الآية الثانية واذ قلتم
يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة اي عيانا فاخذتكم الصاعقة اي الصيحة التي
اهلكتكم وانتم تنظرون ولو امكنت الرؤية لما عاقبهم بسؤالها في الحال الآية الثالثة
يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك
فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم سمى الله تعالى ذلك السؤال ظلما وجازاهم الهم
في الحال باخذ الصاعقة ولو جاز كونه مرئيا لكان سؤالهم هذا سؤالا لمعجزة زائدة بده
ولم يكن ظلما ولا سببا للعقاب والجواب ان ذلك لاجل الاستعظام لتعنتهم وعنادهم لا تعنت
لطلب لا لامتناع في امر شاق يعني ان لومهم والعقاب بسبب تعليق ايمانهم على الرؤية في الحال
تعنتا وعنادا في طلبها اي الرؤية لا لامتناعها ولهذا استعظم انزال الملائكة في الآية الاولى
واستكبر انزال الكتب في الآية الثالثة مع امكانهما بلا خلاف في الآية وان لم يكن ذلك
لتعنتهم وعنادهم لمنعهم موسى عم عن ذلك اي عن سؤال الرؤية كما فعل اي منع
موسى عم حين سألوا اي قوم موسى عم ان يجعل لهم آلهة اي قالوا يا موسى اجعل
لنا الها كما لهم آلهة قال انكم قوم تجهلون فهذا اي عدم منع موسى عم عن طلب الرؤية مشعر
بامكان الرؤية في الدنيا ولهذا اي لاجل امكان الرؤية اختلفت الصحابة رضوان الله

رضي الله عنهم اجمعين في ان النبي عم هل رأى ربه ليلة المعراج والاختلاف في اي اختلاف
الصحابة رضي في الوقوع اي وقوع الرؤية دليل للامكان لان الامكان سابق على
الوقوع روى مسلم عن ابي ذر رضي انه سأل النبي عم هل رأيت ربك ليلة المعراج
فقال نور انى اراه فيه دليل للذين يقولون انه رآه انّى بفتح الهمزة والنون وبكسر القاف فعلى نور انى
الاول كان انكارا للرؤية وعلى الثاني كان اثباتا لها والمراد بالنور هو الظاهر بنفسه المظهر
لغيره وهو صادق على الله تعالى وقد ورد به اذن الشرع فيطلق اطلاق النور يؤيد رواية
الكسر فلعل رؤية النبي للنبي عليه السلام بعض الحجب لقصوره عن ادراك معناه ولما رؤية
في المنام هذا جواب ما يقال وهل تقول بجواز رؤية الله تعالى في المنام ام لا فاجاب
بقوله واما الرؤية فقد حكيت عن كثير من السلف كابي حنيفة رحمه وعن ابي يزيد رأيت ربي في
المنام فقلت كيف الطريق اليك فقال اترك نفسك ثم تعال وروي ان حمزة الزيات
قرأ على الله القرآن من اوله الى آخره في المنام حتى اذا بلغ الى قوله وهو القاهر فوق
عباده قال الله تعالى قل يا حمزة وانت القاهر فقيل هذا انما يدل على كونهم حلما لا على
رؤيته وعن ابي بكر الصديق رضي الله عنه ولا خفاء في ان هذا اي الرؤية في المنام نوع مشاهدة
تكون بالقلب دون العين والله خالق لافعال العباد لما فرغ من مباحث ذات الله تعالى
وصفاته شرع في بيان افعال الله تعالى فقال والله تعالى خالق لافعال العباد من الملك
والانس والجن وخالق لافعال سائر الحيوانات لا خالق لها سواه وهو مذهب
الصحابة رضي من الكفر والايمان والطاعة والعصيان اي موجد لذوات الافعال

اما مع صفاتها من كونها طاعة او معصية كما ذهب اليه الاشعري او يستند صفاتها
الى قدرة العبد كما قاله القاضي ابو بكر او يراد انه خالق الافعال مع قدرة
العبد كما ان الاسناد فلا ترد صريحا الا على المعتزلة فان قيل حين كانت القدرة
والارادة والشعور والآلات بخلق الله تع والفعل انما يحصل من هذا المجموع
فمتى ثبت هذا المجموع حصل الفعل ومتى لم يثبت فلا فكيف يصح اسناد الفعل الى العبد
قلت لا شك ان اصل الارادة والقدرة بخلق الله تع لكن تعلقها بواحد من طرفي
الفعل والترك مع الحركات والسكنات يصدر من العبد فبهذا صح اسناده الى العبد
لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله وبه خرج الرد على الحكماء حيث قالوا
العقول العشرة خالق بعضها لبعض ولعالم الاجسام ايضا وان العبد خالق لافعاله
وفرق بينهم وبين المعتزلة ان العبد موجد لافعاله بطريق الصحة عند المعتزلة
وبالايجاب عند الحكيم بمعنى ان الله تع يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان
المقدورة وقد كانت الاوائل منهم اي من المعتزلة كانوا اشتغلوا بالجواب سوال مقدر
وهو ان يقال لا نم ان المعتزلة يطلقون لفظ الخالق على العبد ولكن القدماء
منهم لا يطلقون لفظ الخالق بل يطلقون لفظ الموجد والمخترع لا غير فاجاب عنه بقوله
وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون اي يمتنعون وفي بعض النسخ لا يتجاسرون على
اطلاق الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك كعبد ومحدث
وحين رأى الجبائي من المعتزلة واتباعه ان معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم

العدم الى الوجود تجاسروا اي تشاجعوا على اطلاق لفظ الخالق على كل حتى بالنسبة الى
فعله حتى النداء والبعثة اجمع اهل الحق على ان الله تع خالق لافعال العباد وسائر الخلق
لا خالق لها سواه بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله لكان عالما
عالما بتفاصيلها اي الافعال قيل هذا الدليل ينبغي الكسب الحاصل معا كما اشترط
كونها بالقدرة والقصد والاختيار فنقول القصد الى الشيء مسبوق بالشعور بوجوده
واتفاقهم القصد الكلي ان اجماليا فعلمه بالاجمال وان كان تفصيليا فعلمه بالتفصيل
القصد الاجمالي كاف في الكسب كقصد المشي الى المسجد فليكن كافيا في الخلق ايضا
ووجوب العلم يقتضي عدم كفايته فيه مع ضرورة ان ايجاد الشيء بالقدرة والاختيار
لا يكون الا كذلك وان يكون العالم بتفاصيلها واللازم باطل اي كون العبد عالما
بتفاصيلها فان المشي من موضع الى موضع يشتمل على سكنات متخللة اي متوسطة وعلى
حركات بعضها اسرع وبعضها ابطاء ولا شعور للماشي بذلك اي بافعاله
من الحركات والسكنات وليس هذا ذهولا هذا جواب عن سوال مقدر وهو ان يقال
لا نم ان العبد ليس بعالم بتفاصيل افعاله بل هو عالم الا انه ذاهل من العلم فان
العلم بالشيء لا يستلزم العلم بذلك واللازم من علم شيء واحد علوم غير متناهية ونحو
ع وعدم الشعور عبارة عن الذهول عن العلم لا عبارة عن عدم العلم فاجاب بقوله
وليس ذهولا عن العلم بل لو سئل العبد والجمهور على منع سئل ويقال سيل بالياء
والهمز لغة من قال سلت تسال بغير همزة والياء منقلبة عن واو لقولهم سوال وسيل

لم يعلم وهذا اي عدم الشعور به اظهر في افعاله واما اذا تأملت في حركات اعضائه وهذا نظير
افعاله الحقيقية في المشي والاخذ والبطش اي الاخذ بالغلبة والنهوض ونحو ذلك وما يحتاج ج
اليه عطف على قوله في حركات اعضائه من تحريك العضلات جمع عضلة وهي لحمة مجتمعة منكرة
وتمديد الاعصاب ونحو ذلك فالامر اظهر اي عدم العلم بتفاصيلها اظهر اي الدليل النقلي
النصوص الظاهرة الواردة في ذلك اي في ان الله تعالى خالق لافعال العبد كقوله تعالى والله
خلقكم وما تعملون اي عملكم من الايجاد والايقاع ويلزم ان يكون المعمول له لانه اذا
كان العمل له يكون المعمول ايضا له على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير لانه اذا
كان ما موصولة لا بد من صلة ضمير المفعول في قوله وما تعملونه لانه وجب عود الضمير من الصلة
الى الموصول بخلاف ما اذا كان ما مصدرية لانه لا يحتاج الى تقدير الضمير او معمولكم على ان
ما موصولة ويشمل الافعال لانه اذا كان المعمول له تعالى يكون العمل له تعالى ايضا فيكون
المعمول مشتملا للافعال هذا جواب عن سوال مقدر وهو ان يقال ان هذه الاية لا تدل
على المدعى الذي هو كون افعال العبد مخلوقة له تعالى لانه يحتمل ان يكون ما مصدرية وان يكون
موصولة وانما يلزم ان لو كان ما مصدرية لان معنى الاية والله خلق انفسكم وافعالكم
واما اذا كان موصولة لا يلزم ذلك المدعى لان معنى الاية يكون ح والله خلق انفسكم ومعمو لكم
لا يتناول الافعال فلا يكون المط حاصلا بالاية المحتملة للمعنيين فاجاب عنه بقوله ويشمل
الافعال لان المعمول يطلق على الافعال التي هي الحاصلة من المعنى المصدري بل يكون ما كونه
موصولة اولى على المقصود لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة له تعالى كما ذهب اليه اهل الحق

الحق او للعبد كما ذهب اليه المعتزلة لم يريدوا بالفعل المعنى المصدري الذي هو
الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذي هو الحاصل من تعلق الايجاد والايقاع
يعني الفعل قد يراد به المعنى المصدري الذي هو الحركة في المسافة وقد يراد به المعنى الحاصل بالمصدر
كالحالة التي تكون المتحرك عليها في كل جزء من المسافة وهو اثر الاول ولا شك ان الحركة
بيانه موجودة واختلف في الاول اعني ما نشأ منه الحركة والسكنات مثلا على ما عليه
قوله قد يشتمل على سكنات وحركات بعضها اسرع وبعضها ابطأ ولا شعور للماشي بذلك
وللذهول عن هذه النكتة من التحقيق الذي قررنا في النفس ثانيا التجئنا اي علا ان المراد
بالعمل والمعمول واحد وهو الحاصل بالمصدر ح يجوز ان المصنف لان الاية وان كان لفظ
ما موصولة وقد يتوهم ان المصنف لان بالاية موقوف على كون ما مصدرية قوله و
وللذهول تعليل مقدم لقوله يتوهم وكقوله تع فالق كل شيء اي ممكن هذا اشارة
الى جواب ما يقال وهو ان هذه الاية لا تدل على مطلوبكم لانها عام خص منه
ذات الله وصفاته فان الشيء متناول لهما مع انهما ليسا بمخلوقين فاذا كانت عاما
مخصوصا جاز ان يخرج منها افعال فيكون المراد من الشيء غير ذات الله وصفاته وغير
اللازم افعال العباد فاجاب عنه بقوله من الشيء هو الممكن لا مطلق الشيء فلا يرد ما ذكرتم
من السوال بدلالة العقل كانه اشارة الى جواب سوال مقدر وهو ان يقال الشيء
شامل لكل موجود واجبا كان او ممكنا وذكر العام وارادة الخاص لا يجوز من غير قرينة
لان العام لا يدل على الخاص باحدى الدلالات الثلث في القرينة هنا فاجاب بان القرينة

هو العقل اي المخصص هو العقل فانه يحكم بان الممتنع غير مخلوق وكذا الواجب فلما ثبت
كون العام قطعيا في الباقي بخلاف ما اذا كان المخصص هو النقل على ما تبين في الاصول
ولان المفهوم في العرف من مثل هذا الخطاب انه لا يدخل المخاطب تحت عموم الخطاب
فيحتاج الى التخصيص بدليل نحو انا ضارب من في الدار وهذا الضارب حاصل في الدار
فلا يلزم منه كونه ضاربا بنفسه ولكونه في الغير يخلق كمن لا يخلق الاستفهام للانكار
للانكار فيكون المعنى ليس من يخلق اي الله تعالى كمن لا يخلق اي الاصنام في مقام التمدح
بالخالقية ولو شاركه فيه لانتفت فايدة التمدح بالخالقية فان قال قائل قد قال
الله تعالى فلا تزكوا انفسكم في الحكاية ان الله نهى عباده عن مدح انفسهم ومدح نفسه قيل
عن هذا السؤال جوابان احدهما ان العبد وان كان فيه خصال الخير فهو ناقص واذا كان
ناقصا لا يجوز ان يمدح نفسه والله تعالى تام الملك والقدرة فيستوجب به المدح فمدح نفسه
ليعلم عباده فيحمدوه وجواب آخر ان العبد وان كان فيه خصال الخير فتلك افضال
من الله تعالى ولم يكن ذلك لنوع العبد فلهذا لا يجوز له ان يمدح نفسه والله تعالى انما فعله
وملكه ليس بغيره فيستوجب به المدح ومثال هذا ان الله تعالى نهى عباده ان يمنوا
على احد بالمعروف وقد من الله تعالى على عباده للمعنى الذي ذكرنا في المدح ويكون ما
اي الكون الخالقية فعالا اي موجبا لاستحقاق العبادة وهذا المعنى لا يحصل الا بان يكون
الخالقية مخصوصة له تعالى لا يقال في لاول قائله جمهور المعتزلة بكون العبد خالق
لافعاله يكون من المشركين دون الموحدين فلا يكون الاستدلال بهذه الآية حجة لهم لا

لانهم ليسوا من الموحدين فلذا ذمهم رسول الله بقوله القدرية مجوس هذه الامة
قالت المعتزلة المراد به الجبرية القائلون بان كل شيء بخلق الله تعالى قلنا ولو
سلم ان المراد به المعتزلة فلعل المراد تقبيح رايهم في هذه المسئلة ولا نقصد
كشاف لكتاب الله اهدي بين المجوس مشكل لانا نقول الاشراك هو اثبات الشريك
في الالوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس فان عندهم الخالق اثنان احدهما
خالق الخير ويقال يزدان والآخر خالق الشر ويقال له اهرمن او بمعنى استحقاق
العبادة كما لعبدة عابد الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك اي الشريك
بل لا يجعلون اي المعتزلة خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره اي العبد
الى اسباب وآلات التي هي بخلق الله تعالى الآلات شايع ما وراء النهر والحوالة في
الاصل مصدر جعل ظرفا ويضاف الى الفاعل فيراد به ما يتحول به وهو خلفه وما
المفعول فيراد به ما يتحول به وهو قدامه ولذلك عد من الاضداد قد بالغوا في تضليلهم
اي المعتزلة في هذه المسئلة اي مسئلة خلق الافعال حتى قالوا اي المشايخ ان المجوس
جمع مجوسي اسعد حالا منهم اي المعتزلة لا يقال اخذ كثير ورد في الزرع انه من قال
النصرانية خير من اليهودية فقد كفر لاثباته الخيرية للقبيح عقلا وشرعا بدليل قطعي
لانا نقول المراد هو الخيرية مطلقا اما لو قال النصرانية خير من اليهودية من جهة لين
طبعهم وسهولة ميلهم الى الاسلام واليهودية خير من النصرانية من حيث ان كفرهم في النبي
وكفر النصارى في الالوهية فلا واما قوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله وابي قاله

طائفة من اليهود حيث لم يثبتوا الا المجوس لا شريكا واحدا والمعتزلة اثبتوا شركاء
لا تحصى واحتجت المعتزلة على ان العبد خالق لافعاله بانا نفرق بالضرورة بين حركة
الماشي وحركة المرتعش وان الاولى باختياره دون الثانية حاصل هذا الدليل
ان يقال ان الحركة الصادرة من العبد على ضربين اختيارية وغير اختيارية فلو كا
بخلق الله لزم ان يكون الكل اختياريا او غير اختياري فعلم ان الحركة التي هي اختيارية
بخلق العبد والحركة الغير الاختيارية بخلق الله تعالى وبانه لو كان الكل بخلق الله تعالى
لبطل قاعدة التكليف لانه كالجمادات فكما ان تكليف الجمادات باطل كذا هذا والمدح
بالعمل الخير والذم بالعمل الشر والعقاب دهوط حاصل هذا الكلام لو كان افعال
العبد بخلق الله تعالى لزم ان لا يكون العبد مطالبا بالاوامر والنواهي وان لا يكون
مستحقا للمدح ببعض افعاله والذم بالبعض والعقاب بالبعض الآخر لان الكل
بخلق الله تعالى لا اختيار للعبد لكونه مجبورا واللوازم كلها باطلة اما الملازمة فلانه
يلزم تكليف العاجز ويلزم ان لا يكون العبد مستحقا لهذه الاشياء واما بطلان
اللازم فلان الله كلف عباده بالاوامر والنواهي وهو يستحق المدح والذم والعقاب
بافعاله وكذا الملزوم اعلم انه يتفرع على مسئلة خلق الافعال مسائل منها ان المتولد
عندنا بخلق الله تعالى كالالم في المضروب والانكسار في الزجاج وعند المعتزلة بخلق
العبد ومنها ان المقتول ميت باجله لان القتل فعل يحصل بخلق الله تعالى وعندهم
منقطع عليه اجله ومنها انه مريد لجميع الكائنات خيرا او شرا طاعة او معصية لانه

لانه خالقها بالاختيار فيكون مريدا لها ضرورة خلافا لهم في المعصية والجواب عن
الاستدلال المذكور انه ذلك اي الاحتجاج المذكور انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي
الكسب اي كسب العبد معنى الكسب الفعل لاجتلاب نفع او دفع ضرر ولهذا لا يوصف فعل
الله بانه كسب والاختيار اي اختيار العبد اصلا بالكلية حاصل الجواب ان يقال ان
هذا الاحتجاج المذكور وهو عدم الفرق بين الحركتين وبطلان قاعدة التكليف وبطلان
قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب انما يكون حجة على الجبرية فانهم قالوا
على ان لا كسب ولا اختيار للعبد اصلا في افعاله بل هي افعاله بمنزلة حركات الجمادات
لا علينا فانا قائلون بكسب العبد واختياره فلا يكون قاعدة التكليف باطلة لوجود
الاختيار من العبد ولا المدح والذم ولا الثواب ولا العقاب لان الافعال صادرة
عنه باختياره ولاجل ذلك يستحق المدح والذم والثواب والعقاب في مقابلة افعاله
واما نحن فنعتبره اي نثبت الكسب والاختيار على ما حققه الفقير العاجز عابد الهادي
الله تعالى فيصح التكليف لتحقق مداره وما تعلق به ويستحق المدح والذم والثواب والعقاب.
لاختياره الفعل او لعلمه فان قلت التكليف بالصلوة مثلا لايجادها فاذا لم يكن
الموجد لها فالتكليف بها لا يطاق قلت لا نسلم ان التكليف بها لايجادها بل لتحصيلها
فيترتب عليه ايجاد الله تعالى وقد يتمسك اي المعتزلة بانه لو كان الله خالقا لافعال
العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والزاني والسارق الى غير ذلك وهو اي
هذا التمسك جهل عظيم لان المحل قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا اما البسيط فهو

عبارة عن عدم العلم بالشيء من كل الوجوه او في بعضها واما المركب فهو عبارة عن عدم العلم
بالشيء مع اعتقاده انه عالم واما الجهل المركب فاشتد اجتماعه مع النظر لان صاحب
هذا الجهل اعني المركب لما اعتقد انه عالم بالمطلوب يستحيل فيه ان يطلبه لان اعتقاد
العلم يمنعه عن الاقدام على طلبه لان المتصف بالشيء من قام به وهو رد والغير به راجعا الى
من وذلك اشارة الى الشيء سواء كان موجودا او ثابتا او محالا فقط كحال زيد
وقدر جل وقد قال حجة الاسلام من اوجد معنى قائما بمحل فالموجد هو الفاعل على الحقيقة
والمحل هو الفاعل على المجاز فالجلاد قاتل بالتجوز والله تعالى قاتل في الحقيقة ولذا
نسب الله الافعال الاختيارية في القرآن تارة الى نفسه واخرى الى عباده على حقيقة قال
وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى لانه اوجده ولا يرون اي المعتزلة ان الله تعالى
هو الخالق للسواد والبياض وساير الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك اي بذلك
الصفات حاصله ان يقال ان المعتزلة لم يفرقوا بين خلق الشيء وبين الاتصاف به فزعموا
ان من خلق الشيء فهو متصف به وليس كذلك لان المتصف بالشيء من قام به ذلك
الشيء لا من اوجده الا يرى ان الصباغ يصبغ الثوب بالسواد فالسواد قايم بالثوب
والثوب اسود والصباغ الموجد ليس باسود ولانه لو كان كذلك لكان الله تعالى الاسود
والابيض ونحو ذلك لانه اوجده وليس كذلك بالاتفاق وان اوهم ان المتصف
بالشيء من قام به ماخذ الاشتقاق لا من اوجده وذلك الشيء لان السواد والبياض
قايم بالمحل فيتصف المحل به ورد بما تمسك به المعتزلة بقوله تعالى فتبارك اي المتعالي

المتعالي والتعظيم والثناء بانه عظيم بذاته ولا يزال الله احسن الخالقين معنى
تبارك دام عظمته وجلالته ودوام ثباتها لا انتقال له ولهذا لا يقال تبارك
الله مضى وعالات انتقال لان منه على القديم محال اذ يخلق من الطين
كهيئة الطير وجه التمسك بالآيتين ان قوله تعالى احسن الخالقين يدل على
كثرة الخالق وان قوله تعالى اذ يخلق من الطين كهيئة الطير يدل على ان عيسى عم
خالق لان الغير يخلق على يد عيسى فيكون العبد خالقا للافعال الاختيارية
والجواب ان الخلق هنا بمعنى التقدير فيكون معنى احسن الخالقين احسن المقدرين
والمصورين ويكون ايضا معنى اذ يخلق اذ تقدر ومعنى الخلق في اللغة التقدير
اي ايجاد شيء على تقدير واستواء يقال خلقت الاديم اذا قدرته لتقطع منه شيئا
يقال رجل خالق اي صانع وهي اي افعال العباد كلها بارادته ومشيته اي بارادة
الله تعالى ومشية الله تعالى وقد سبق انهما عبارة عن شيء واحد اي اكثر المتكلمين لم يفرقوا
بينهما وان كانا في اصل اللغة مختلفين فان المشية في اللغة مختلفين الايجاد يقال
شاء الله اي اوجده والارادة طلب الشيء وحكمه لا يبعد ان يكون ذلك اي الحكم
اشارة الى خطاب التكوين فان مشية الله تعالى جرت على انه اذا اراد شيئا ان يقول
له كن فيكون وان كانت القدرة مع الارادة كافية في خلقه فخطاب التكوين
لا يقتضي وجود مخاطب كي يقتضيه خطاب التكليف وقيل خطاب التكوين عبارة
عن سرعة الايجاد وقضيته اي قضاءه تعالى وهو عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام

لا يحتمل الكثرة اعلم ان القضاء والقدر بمعنى الخلق والتقدير كما في قوله تعالى فقضيهن
سبع سموات وفي قوله فقدر فيها اقواتها والمعتزلة انكروا القضاء والقدر بهذا
المعنى في افعال العباد وقد يجيئان بمعنى الايجاب والالزام كقوله تعالى وقضى ربكم
ان لا تعبدوا الا اياه وقوله نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجب بالقضاء
دون البواقي وقد يراد بهما الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا
الا اياه وقوله قدرنا بينكم الموت فيكون الواجب بالقضاء دون البواقي
وقد يراد بهما الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب
لتفسدن في الارض وقوله تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين اي اعلمنا بذلك و
كتبنا في اللوح لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء اي رضاء
العبد به اي بالكفر لان الرضاء بالقضاء اي بقضاء الله تعالى واجب واللازم اي
الرضاء بالكفر كفر اعلم ان الرضاء بكفر نفسه كفر اتفاقا واختلفوا في الرضاء
بكفر غيره قيل كفر وقيل اساءة لا الكفر وقيل الحق انه كفر ان كان يستحب الكفر
ويستحسنه والا فلا كمن احب موت الشرير بالطبع على الكفر حتى ينتقم الله منه فهذا
ليس بكفر بدليل قوله تعالى ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا
حتى يروا العذاب الاليم فيكون هذا دعاء لموت على كفر وهل يجوز الدعاء على
المؤمن الشرير لموت على الكفر فيه كلام ذكر في بعض التفاسير انه موضع
دعا على بلعم سلخ الايمان منه حاصل هذا السؤال ان يقال لا نم ان افعال العباد

لان الرضاء بالكفر كفر

العباد كلها بقضاء الله تعالى واللازم ان لا يكون الرضاء بالكفر كفرا لانه من جملة افعال ه
وليس كذلك لانه لو كان كذلك لزم رضاء العبد به لان الرضاء بقضاء الله تعالى
واجب والتالي باطل وكذا الملزوم فلا يكون افعال العباد كلها بقضاء الله تعالى لانا
نقول الكفر مقضي اي مخلوق لا قضاء وهو ايجاد الكفر وخلقه حاصل هذا
الجواب ان يقال ان كون الكفر بقضاء الله تعالى يوجب الرضاء بقضائه لا الرضاء
بالكفر والكفر هو الرضاء بالكفر لا الرضاء بقضاء الكفر والسائل لم يفرق بين الرضاء
بقضاء الكفر وبين الرضاء بالكفر وزعم انهما واحد وليس كذلك والرضاء الذي يجب
بالقضاء هو صفة الله تعالى يريد به رضاء ما يجاوره عليه من العلماء هو المقضي لا ما قام
بذات الله وهو القضاء فالاولى ان يقال الكفر نسبة الى الله باعتبار ايجاده ونسبة
الى العبد باعتبار محليته والرضاء انما يجب باعتبار النسبة الاولى وتقدير قضاء
الله تعالى عند الاشاعرة هو الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما
لا يزال وقدره ايجاده على وجه مخصوص وتقدير معين وعند الفلاسفة فقضاء الله
في ذواتها واحوالها
عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل المراد
الوجه وهو المسمى عندهم بالعناية الاولى التي هي مبداء
بالارادة والقدرة عبارة عن خروج الاشياء الموجودة الى الوجود العيني
باسبابها على ما تقرر في القضاء وتقدير الله تعالى تحديد اي تعيين كل مخلوق بحده
على الوجه الذي تقدر في القضاء مح
الذي يوجد من حسن بيان حق وقبح ونفع وضر وما يحويه اي يحيط والقدر المستقر
يحويه عايد الى ما والضمير البارز عايد الى المخلوق من زمان بيان ما ومكان وما يترتب

دون المقضي وهو صفة
العبد بره وعليه دار من كان
رضاء بقضاء الله تعالى م

ان تقدير الله تعالى

الفيضان الوجودي
في حيث جاء غير الى
الوجود واكمل مح

عليه ثواب وعقاب وانما سمي اجلا اي ثوابا ومثوبة لان المحسن يثوب اي يرجع اليه والمقصود
اي مقصود المص من قوله بارادته ومشيته الى تعميم ارادة الله تع وقدرته لما مر ان الكل
اي المخلوقات بجميعها بخلق الله تع وهو اي الخلق يستدعي القدرة والارادة لعدم الاكراه
والاجبار اي لا يكره ولا يجبر شيء من الكائنات بل كلها بقدرته وهو لله د بتقدير يعني
ان الله تع مريد بجميع الكائنات جوهرا كان او عرضا وطاعة كان او معصية لانه تع
خالق الكائنات كلها بالاختيار والعلم مريد لها بالضرورة الا ان الطاعة بمشيته
وارادته ورضائه ومحبته فان قيل ما الفرق بين الارادة والمشية وبين الرضاء والمحبة وبين القضاء
والقدر قلت هو ان الارادة تكون في الاكوان والاحكام وان المشية انما تكون في الاكوان
فقط فيكون الارادة اعم من المشية وان الرضاء هو طلب ارادة وجود الشيء والمحبة
هو افراطها عليه فيكون وجود المحبة مستلزما لوجود الرضاء من غير عكس وان القضاء
وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ مجتمعة والقدر وجودها متفرقة في الاعيان
بعد حصول شرائطها فان قيل من طرف المعتزلة فيكون الكافر مجبورا في كفره والفا
سق في فسقه فلا يصح تكليفهما اي الكافر والفاسق بالايمان والطاعة يعني اذا قدر الله تع
كفر الكافر وفسق الفاسق قبل خلق الكافر والفاسق وتعلق به علمه ولا قدرة لاحد
ان يخرج من تقديره تع ويفعل بخلاف ما تعلق به علمه فيكون مجبورا في كفره وكذا
الفاسق قلنا انه تع اراد منهما اي من الكافر والفاسق الكفر والفسق باختيارهما
فلا جبر اي اراد الله الفسق والطاعة باختيار عبده فيكون ارادته الازلية تابعة

للاختيار الحادث ولا بعد فيه لان احاطة علمه بالحادث الآتي كمن علم اختيار عبده غدا
فاختار ما يختاره لانه علم انه تع منهما اي من الكافر والفاسق الكفر والفسق بالاختيار
يعني الارادة تابعة للعلم فكل ما علم الله تع وقوعه فهو مراد الوقوع وكل ما علم
الله تع عدمه فهو مراد العدم حاصل الجواب انه يقال لا نم في كون الكفر من الكافر
والفسق من الفاسق بارادة الله تع وقدرته كون الكافر مجبورا في كفره والفاسق
مجبورا في فسقه وانما يلزم ذلك ان لو كان اراد الله تع منهما الكفر والفسق من غير
اختيارهما وليس كذلك بل اراد تع منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا يكونان
مجبورين في الكفر والفسق ويصح تكليف الكافر بالايمان وتكليف الفاسق بالطاعة
فلا يرد ما ذكرتم من السؤال ولم يلزم تكليف المحال والمعتزلة انكروا ارادة الله تع
للشرور والقبائح حتى قالوا انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره
ومعصيته زعما منهم اي من المعتزلة ان ارادة الله تع القبيح قبيحة كخلقه وايجاده
اي كما ان خلق القبيح قبيح وايجاد القبيح قبيح عند المعتزلة ونحن نمنع ذلك
اي نمنع كون ارادة الله تع القبيح قبيحة كخلقه لان القبيح ليس قبيحا للفعل بل صفة
نقص بالنسبة الى العبد بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به لا ارادته وايجاده وكذا
خلقه ان سلم كون العبد خالق لفعله والحاصل ان الاحق بالمدح المنع بالقصد
والاختيار وغيرها هو الكسب وهو مناط كون الفعل طاعة ومعصية ومتعلق
الثواب والعقاب والحسن والقبح والخير والشر اذ لا قبح في خلقها لجوازه

اشتمل الكل على مصلحة وحكمة بل القبيح كسبها لي لو اعطى ملك رجلا الف درهم مع علمه
بان ذلك الالف يصرف هذا الشخص الى اللذات فيتلفه لكن ليعطيه ليحفظ به غيره فلا يبتلى له
بعد ذلك احدا ولا يصرف الى مثله فيصير هو اي عند المعتزلة يكون اكثر ما يقع من
افعال العباد من المعاصي والجرائم على خلاف ارادته تعالى بل على وفق ارادة ابليس
مع انه عدو الله تعالى وهذا اي كون اكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف ارادته
شنيع جدا قيل لانه يلزم عجزه تعالى ومغلوبيته وقوع خلاف مراده في ملكه لان
اكثر افعال العباد على وفق ارادة عدوه وهو الشيطان فلزم عجزه تعالى ومغلوبيته
كفر بالاجماع وهو ممتنع عقلا لوجوب الوجود وانما حكم الشارح بشناعته دون كفريته
لان المعتزلة لم يقولوا بانه تعالى يريد الايمان والطاعة بارادة جازمة حتى يلزم
العجز بل قالوا انه يريد منهما برغبة العباد واختيارهم فلما لم يختاروه لم يرد الله تعالى فلا
عجز في الحقيقة حكي عن عمرو بن عبيد من المعتزلة انه قال ما الزمني احد مثل
ما الزمني مجوسي مثل مفعول مطلق وما مصدرية او موصوفة وهذا كقوله تعالى مثل
ما انكم تنطقون اي مثل نطقكم في السفينة فقلت له اي للمجوسي لم لا تسلم قال اي المجوسي لان الله تعالى
لم يرد اسلامي فاذا اراد اسلامي اسلمت فقلت للمجوسي ان الله يريد اسلامك ولكن
الشياطين لا يتركونك والشياطين فيعال من شطن يشطن اذا بعد وقيل فعلان من
وتشيطن وسمي به ذلك كل متمرد لبعد غوره في الشر وقيل فعلان من شاط يشيط
اذا هلك فالمتمرد هالك بتمرده ويجوز ان يكون سمي بفعلان لمبالغته في اهلاك
غيره

غيره فقال المجوسي فانا اكون مع الشريك الاغلب يعني اذا وجد الكفر والمعاصي
بارادة الشيطان يكون اكثر افعال العباد بارادته فيكون الشيطان شريكا غالبا في
في ايجاد افعال العباد وهو كفر فيكون كل الافعال خيرا او شرا بارادة الله تعالى هذا الالزام
انما يرد على المعتزلة انهم قالوا ان الله تعالى يريد اسلام الكافر ارادة جازمة وليس كذلك
لما مر فلا يكون جواب عمرو للمجوسي ان يقال ان الله تعالى يريد اسلامك باختيارك فاذا لم
تختره لم يرده فلهذا النقض منه وحكي ان القاضي عبد الجبار الهمداني وهو من شيوخ اهل
الاعتزال دخل على الصاحب هو اي الصاحب ملك بن عباد وعنده اي عند الصاحب
الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني وهو شيخ اهل السنة فلما راى القاضي الاستاذ قال
القاضي سبحان من تنزه عن الفحشاء يعني طعن عبد الجبار على الاستاذ بقوله سبحان
من تنزه عن الفحشاء يعني ان المعتزلة لا يقولون باسناد القبائح والشرور على الله تعالى
من جهة التخليق واهل السنة يقولون به سبحان اسم واقع موقع المصدر وقد يشتق منه
سبح والتسبيح لا يكاد الا مضافا لان الاضافة تبين من المعظم فاذا افرد عن الاضافة
كان اسما علما للتسبيح لا ينصرف للتعريف والالف والنون في آخره وما يضاف اليه مفعول
لانه المسبح ويجوز ان يكون فاعلا لان المعنى تنزه تعالى وانتصابه على المصدر بفعل
محذوف تقديره سبحت الله تسبيحا قال بعض اهل اللغة اشتقاق سبحان من السبحة
اي المشي لان الذي يسبح يتباعد مما بين طرفيه فيكون فيه معنى التبعيد قال بعضهم
هو لفظ جعلت بين كلمة تعجب لان العرب اذا تعجبت من شيء قالت وقالوا لمن اذا
تعجب قال

شئ يجيء بها فصار سبحان والتحية الذي يستوجب به العقوبة في النار وقبل حكم
الحد فقال الاستاذ في جوابه سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء يعني مذهبكم ان كثيرا ما
يدون مشيئة القدرة والحال ان الله لا يجري في ملكه الا ما يشاء يعني غرضه التي هي الطعن
بان يقول هذا القول مستلزم لان يقال ليس الله تعالى خالق القبيح او قوله ايضا في
الطعن ايضا الا ان هذا الطعن اشد من الطعن الاول لان غرضه ان يقول انتم قائلون
بوجود ما لا يشاء الله تعالى في ملكه وهو منزه عنه والغرض من هذا بين الحكايتين اثبات
تعميم ارادة الله وقدرته لكل الكائنات عند اهل الحق دون المعتزلة والمعتزلة يعتقدون
ان الامر اي الامر بالشيء يستلزم الارادة اي ارادة ذلك الشيء والنهي عدم الارادة
فجعلوا ايمان الكافر مرادا لان الله امر على العبد بالايمان وكفره غير مراد لعدم امره
على الكفر ونحن نعلم هذا اشارة الى الجواب ان الشيء قد لا يكون مرادا ويؤمر
اي الشيء فلا يكون الامر مستلزما للارادة وقد يكون اي الشيء مرادا ككفر الكافر
وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها اي المصالح علم الله تعالى فلا يكون النهي مستلزما لعدم
الارادة او لانه معطوف على الحكم كيف يسئل عما يفعل لانه مالك مطلق له ان يتصرف في ملكه
كيف يشاء لا ظلم لفعله اصلا الا يرى ان السيد اذا اراد ان يظهر عصيان عبده يأمره
السيد بالشيء ولا يريده اي لا يريد السيد الشيء منه اي من عبده قوله الا يرى الخ توضيح
للوجه الاول اخر من الوجه الثاني للفصل بين الوجهين مع قربه جدا وقد
تمسك من الجانبين اي اهل السنة والمعتزلة بالآيات وباب التأويل مفتوح على

على الوجهين وللعباد افعال اختيارية اي بارادته قال الشيخ المحقق صدر الكاملين ان النظر الى
الطرفين ويميل الى احدهما او المريد ينظر الى الطرف الذي يريده وقيل اشارة الى الاختيار في
ان الاختيار مسبوق بالتردد والارادة فانهم يثابون بها اي بالافعال الاختيارية
ويعاقبون عليها اي على الافعال الاختيارية ان كانت معصية لا كما زعمت الجبرية
فانهم نسبوا القبائح الى الله تعالى وابرؤوا العباد من الذنوب وهي تخالف الجماعة انه لا فعل
للعبد اصلا اي لا اختياريا ولا غير اختياري وانه كالجماد اي العبد بمنزلة الجمادات و
العروق النابضة وليس الجبرية في حكم من يصفون الله تعالى والاضافة الفعل الى الخلق
مجاز على حسب ما يضاف الى الشيء الى المحل لا الى محصله وعندهم قولك جاء زيد وذهب عمرو
كقولك طال الغلام وابيض لشيء لا قدرة عليها اي على الحركات ولا قصد ولا اختيار
وهذا اي زعم الجبرية باطل لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش وهذا
دليل عقلي ونعلم ان الاول باختياره دون الثاني قال بعض المحققين اختيار العبد يرجح
احد الطرفين بلا ايجاب والله يوجده فيجب به الفعل والاول كسب والثاني خلق فعندنا
يكون لاختيار العبد دخل في وجود الفعل لكن بالترجيح لا بالتأثير ولانه لو لم يكن للعبد
فعل اصلا اي لا اختياريا ولا غير اختياري هذا دليل عقلي ايضا لما صح تكليفه مصدر
مضاف الى المفعول وهو الضمير ولا يترتب استحقاق الثواب مصدر مضاف الى المفعول
وهو الضمير ولا العقاب على افعاله اي لا يصح ترتب استحقاق الثواب على بعض الافعال مثل
الصلاة وسائر الحسنات وترتب العقاب على بعض الآخر مثل شرب الخمر والخروج

ونحوه وكذا اسناد الافعال اي لا يصح اسناد الافعال الى العبد التي تقتضي سابقية
القصد والاختيار اليه اي الى العبد على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب فان
لكل واحد من صلى وصام وكتب مسندا الى العبد على سبيل الحقيقة مع ان لكل واحد من
الافعال مسبوق بالقصد والاختيار بخلاف طال الغلام واسود لونه فان لكل واحد
من طال واسود لا تقتضي سابقية القصد والاختيار والنصوص هذا دليل نقلي
القطعية تنفي ذلك أي ان لا يكون لقدرة العبد تاثير لافعاله الاختيارية كقوله تعالى (صحيح)
جزاء بما كانوا يعملون يحصل من هذا دفع قولهم بانه لا فعل للعبد اصلا وقوله تعالى فمن
شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الى غير ذلك من الايات فان قيل هذا السؤال من طرف
الجبرية منشاء السؤال قوله والمقصود تعميم ارادة الله تعالى بعد تعميم علم الله تعالى وارادته
تعالى الجبر لازم قطعا لان هذا السؤال مبني ما مر في قوله فان قيل فيكون الكافر
مجبورا بكفره لانا نقول ما مر بناء على لزوم الجبر من كون الكل بخلق الله تعالى فهو جبر متعلق
بالفعل فقط وهذا بناء على لزوم من تعلق العلم والارادة لان الاول فهو جبر متعلق
بالفعل والارادة معا فلذا اورد تعلقهما بوجود الفعل وعدمه منه لانهما ان تعلقا
اي علم الله وارادته بوجود الفعل فيجب الفعل او تعلقا بعدمه اي بعدم الفعل فيمتنع الفعل
ولا اختيار مع الوجوب اي مع وجوب الفعل والامتناع قوله والامتناع يكون ف (اي مع وجوب الفعل والامتناع)
على الوجوب فيكون معناه ولا اختيار مع وجوب فعل العبد وامتناعه واما على
النسخة الاخرى وهو قوله ولا امتناع فيكون معطوفا على لا اختيار فيكون معناه

معناه ولا امتناع للعبد عن الفعل مع الوجوب ولا اختيار له فعلى هذه النسخة
يكون على تقدير واحد لا على تقديرين فعلى كلا التقديرين يكون العبد مجبورا
قلنا يعلم الله ويريد ان العبد يفعله فعلا او يتركه اي يترك الفعل باختياره
فلا اشكال حاصل هذا الجواب ان نسلم ان الجبر انما يلزم ان لو كان علم الله وارادته
متعلقا بالفعل والترك من غير اختيار العبد وليس كذلك فان عادة الله تعالى جارية
على ان علمه وارادته يتعلقان بالفعل والترك على وفق اختيار العبد فان
اختار العبد الفعل تعلق علم الله وارادته وان اختار الترك تعلق علم الله تعالى
وارادته فلا يلزم الجبر الذي ذكرتم فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبا لان علم
الله وارادته وجود الفعل او ممتنعا لان علم الله وارادته عدم الفعل وهذا اي كون
الفعل الاختياري واجبا او ممتنعا ينافي الاختيار اي اختيار العبد قلنا ثم فان
الوجوب بالاختيار يحقق بالاختيار رد عليه السيد انه اختيار العبد لا يستند اليه
والا لاحتاج الى ارادة اخرى واذا استند اختياره الى اختيار الصانع كان مجبورا فيجب
بان الارادة امر اضافي والمفتقر الى الارادة هو الوجود فقط فيستغني الارادة عن
ارادة اخرى على استغناء التكوين عن تكوين آخر كذلك ولا ينافي لان المنافي للاختيار
هو الوجوب بدون الاختيار فيجوز ان يكون الاثر الصادر من الفاعل بالاختيار
واجبا بالاختيار وايضا جواب آخر منقوض بافعال الباري تعالى لان علمه ان تعلق
بوجود فعله فيجب وان تعلق بعدمه فيمتنع مع انه فاعل بالاختيار فيعني ان افعال

الباري واجبة ومع هذا لا ينافي الاختيار وأما النقض بفعل الباري تعالى فمدفوع بأنه
مستند إلى اختيار قديم في الأزل بالفعل الحادث في وقته فالمخلص أن يقال أن اختيار
العبد مستند إلى الاستعداد الموضوع فيه بطريق الصحة لا الوجوب بمعنى أن الله يخلق في العبد صفة
من شأنها أن يريد بها أي شيء كان في أي وقت كان لا يقال أن الوجوب في فعل الله تعالى من
ذاته تعالى فلا يكون الوجوب منافيا للاختيار بخلاف فعل العبد فإن الوجوب فيه لا يكون
إلا من الله تعالى فيكون الوجوب منافيا لاختيار العبد لأنا نقول الكلام في الفعل بعد وجوبه
فالوجوب من حيث أنه وجوب سواء كان من ذات الفاعل وغيره لا ينافي الاختيار وإلا لا يكون واجبا
بل ممكنا فالجواب ما قال أستاذي رح فإن قيل من جانب الجبرية وحاصله أن يقال لو كان للعبد قصد
واختيار في أفعاله لزم أن يكون المقدور الواحد داخلا تحت قدرتين مستقلتين واللازم باطل
وكذا الملزوم فلا يكون للعبد قصد واختيار في أفعاله لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار
إلا كونه موجدا للأفعال بالقصد والاختيار وقد سبق الوارد لكلي أن الله تعالى مستقل بخلق
الأفعال وإيجادها أي والأفعال معلوم أي والحال معلوم أن المقدور الواحد أي
الفعل الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين لأن كل واحد من القدرتين لا يخلو من أن يكون
كافية في حصول ذلك المقدور أو لا يكون كذلك فإن كانت الأولى لزم استغناء عن القدرة
الأخرى وإن كانت الثانية لا يكون القدرة مستقلة والمقدور خلافه قلنا لا كلام في قوة دليله
الكلام ينبغي لا نزاع في قوة هذا السؤال ومنافيته إلا أنه أي الشأن لما ثبت بالبرهان
أن الخالق هو الله تعالى وبالضرورة أي ثبت بالضرورة أن لقدرة العبد وإرادته مدخلا

مدخلا في بعض الأفعال والقدرة هي التمكن من إيجاد الشيء وقيل صفة تقتضي التمكن
وقيل قدرة الإنسان هيئة بها يتمكن من الفعل وقدرة الله تعالى عبارة عن نفي العجز عنه
والتحقيق أن القدرة من القدر لأن القادر يوقع الفعل على مقدار قوته أو على مقدار ما
يقتضيه مشيئته وفيه دليل على أن الحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه مقدوران وأن
مقدور العبد مقدور الله تعالى لأنه شيء وكل شيء مقدور كما مر البطش ودون البعض كما
الآن فقالوا حسبنا جواب لما في النقض أي الذي تم من هذا المضيق أي القول متعلق بافتتحنا
بأن الله تعالى خالق للأفعال والعبد كاسب وتحقيقه أي تحقيق أن الله تعالى خالق والعبد كاسب
أن صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب فسر في التلويح بقصد القلب وعلم في الا
لا موجود ولا معدوم فلا يرد عليه أن الصرف فعل موجود فيستند إلى الباري تعالى
وإيجاد الله تعالى الفعل عقيبه لكن أي عقيب إرادة العبد خلق قبل هذا يشعر بتقدم
الكسب على الإيجاد فيلزم كون العبد كاسبا للفعل حال عدمه أجيب بأن إيجاد الله متعلق بقصد
العبد متأخر عنه تأخرا ذاتيا لا زمانيا وأيضا القصد إلى تمام الفعل فعند تمام كان
الفعل مكسوبا والقصد كسبا على الوجهين لا يلزم كسب الفعل حال عدمه والمقدور الواحد
أي الفعل الواحد دخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل الواحد مقدور الله تعالى
بجهة الإيجاد ومقدور العبد بجهة الكسب لأن تعلق القدرة بالمقدور لا يجب أن يكون بالإيجاد
فإن قدرة الله تعالى متعلقة في الأزل بالعالم بلا إيجاد ثم يتعلق به عند الإيجاد ونوع آخر من
التعلق وهذا القدر أي الله تعالى خالق والعبد كاسب من المعنى ضروري وإن لم نقدر على أزيد

من ذلك المعنى في تلخيص الجواب المفصل أي موضح ومعلمه في تحقيق كون فعل العبد بخلق الله
تعالى وإيجاده أي الله مع ما فيه أي في فعل العبد من القدرة والاختيار ولهم في جواب ما يقال
وهو ما الفرق بين الخلق والكسب حتى يقال أن الفعل مقدور القدرة من جهة الإيجاب ومقدور
العبد من الكسب فأجاب عنه بقوله ولهم أي للمتكلمين في الفرق بينهما أي بين فعل الله وفعل العبد
عبارات منها أن يقال الخلق إيجاد أصل الفعل والكسب تحصيل صفته من كونه طاعة أو معصية
وهو مذهب القاضي فيقال كونه طاعة أو معصية أي هو لموافقة الأمر أو في النفقة ولطل منهما أمر
لا يحتاج إلى علة سوى وجود الفعل عن الأمر فلا دخل لقدرة العبد في شيء منهما عنده ثم
أن كون الفعل طاعة أو معصية لما عرض بالنسبة إلى محله تلب أنه ينبغي قدرة المحل لذلك
مثل أن الكسب ما وقع بآلة والخلق لا بآلة هذا الفرق والذي بعده لا يفيد شيئا لأن فعل
العبد كصلاته مثلا إن وقع بآلة فليس بخلق أو لا بآلة فليس بكسب فامتنع اجتماع الكسب
والخلق فيه وأيضا إما أن يكون في محل قدرته أو لا وأيضا إما أن ينفرد القادر به أو لا
فلا يظهر منع اجتماعهما فيه والكسب مقدور وقع المقدور في محل قدرته أي قدرة العبد فإن
القيام مقدور العبد وقع في محل قدرته وهو بدنه لأن القيام قائم به وبدنه متصف به و
والخلق لا في محل قدرته ينبغي الخلق لا يقع في ذاته وإلى صلى أن أثر الخلق أي الفعل
في أمر خارج من ذاته وأثر الكسب صفة في فعل قائم به قيل الخلق بالمعنى المصدري في
محل قدرته وبعض المخلوق ليس بمقصود لأنه تميز عن الكسب بين قيل فيه المراد أن الخلق
حال كونه حاصلا لا في محل قدرته والكسب لما كان حاصلا في محل قدرته فيظهر الفرق بين الكسب والخلق

والكسب ويمكن أن يراد الفرق بين المخلوق والمكسوب إذ به يظهر الفرق بين الخلق والكسب
لا يصح انفراد القادر به أي بالكسب أي لا يكون بمجرد الكسب الفعل موجودا بل لا بد من
انضمام القدرة والخلق إليه والخلق يصح فإن المشايخ أن مقدور الله تعالى قسمان قسم
الأول لا يصح انفراد القادر به مع تحقق الانفراد في الموجودات التي لا صنع للعبد
فيها والقسم الثاني ما يصح انفراد القادر به ولكن لا يكون منفردا بل يكون لقدرة العبد
مدخل فيه كما في الأفعال الاختيارية للعباد إلى غير ذلك فإن قيل من جانب الجبرية ومنشأ
السؤال قوله الله خالق والعبد كاسب فقد أثبتم ما نسبتم إلى المعتزلة من إثبات الشركة
حاصل هذا السؤال أن يقال لو كان للعبد قصد واختيار في أفعاله لزم إثبات ما
نسبتم إلى المعتزلة من إثبات الشركة بين الله وبين العبد واللازم باطل والملزوم مثله
قلنا الشركة أن يجتمع اثنان على شيء وينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر فلا شركة
في مذهب الأستاذ وهو أن الموجب مجموع القدرتين على أن تتعلق معا بأصل الفعل قيل
إن أراد الأستاذ أن قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير وإذا انضمت إليها قدرة الله تعالى
صارت مستقلة بالتأثير بتوسط إعانتها فقريب من الحق وإن أراد أن كلا من القدرتين
مستقلة بالتأثير فباطل قطعا والأظهر أن مراده كون الترجيح من العبد والإيجاد من الحق
على ما قاله البعض أو صح بعض من يقال أن القدرتين تعلقتا بأصل الفعل لا صفته من كونه طاعة
أو معصية كشركاء القرية والمحلة وكما إذا جعل العبد خالقا لأفعاله والصانع خالقا لسائر
الأعراض والأجسام بخلاف ما إذا أضيف أمر إلى شيئين بجهتين مختلفتين كالأرض تكون ملكا

تنزيه بجهة الخلق وللعبد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله من جهة الخلق والى العبد
بجهة الكسب فان قيل من طرف المعتزلة هذا السؤال على قولكم والكسب لا يصح ان يراد القادرية و
الخلق يصح فكيف كان كسب القبيح منهما موجبا لاستحقاق الذم بخلاف خلقه حاصلا ان يقال
انه معناه امر بين الخلق والكسب فلم كان كسب القبيح قبيحا موجبا لاستحقاق الذم دون خلقه قلنا
لانه قد ثبت ان الخالق حكيم والحكيم صفة من صفات الذات معناه انه ذو العلم القديم المطابق
للمعلوم مطابقة لا يتطرق اليه اخفاء ولا شبهة ولا يتصور زواله انه اتقن الاشياء كلها لا
يخلق شيئا الا وله اي للشيء عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها اي على العاقبة الحميدة فعلم من هذا
لو اطلع الكاسب القبيح للعاقبة المحمودة فيه لكان ذلك يؤيده ما ذكره في تفسير التفتازاني ان بعض
المشايخ سئل عن قتل الخضر معصوما فاجاب لو اطلعت ما اطلع عليه لكان ما فعله لكنه يكون ان
يراد بالاطلاع الامر الخاص فلا يجوز لاحد ما لم يوح قيل ان الخالق متصرف في ملكه فلا يقبح منه شيء
بخلاف الكاسب فعلم من هذا ان يكون كسب القبيح قبيحا قطعا لخلوه عن ما تقتضيه الحكمة اي غايات الحكم
الافعال بيان ما قد يكون لنا فيها اي في الافعال حكم ومصالح كما في خلق الاجسام الخبيثة المضرة
كالحيات والعقارب الخبيثة ما تقتضيه الطبيعة السليم المولة بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن
وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهي قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب
والحسن منها اي من الافعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل اي في الدنيا و
الثواب في الآجل اي في الآخرة كالايمان والصلاة والصوم وغيرها من الحسنات وهذا
تفسير الحسن الشرعي بما يترتب عليه وكان عليه ان يفسر معناه من حيث يترتب الحكم عليه فنقول

فنقول الحسن عند ما امر به والقبيح ما نهي عنه فالمباح واسطة بينهما او قيل القبيح ما نهي عنه
والحسن ما لم ينه عنه فلا واسطة والاحسن ان يقال ما لا يكون متعلقا للذم والعقاب ليشمل المباح
اي يكون جائز الطرفين كالاكل والشرب والمشي وآتي كان هذا التفسير احسن من التفسير الاول لان
المباح على هذا التفسير كان من الحسن فان ما لا يكون متعلق الذم والعقاب اعم من ان يكون متعلق
المدح والثواب كما في المامورات او لا يكون كذلك كما في سائر الافعال المباحة كالاكل والشرب
فيكون تعريف الحسن جامعا بخلاف التعريف الاول فانه لا يتناول المباح فلا يكون جامعا ولو
بين التخيير والاباحة انه يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة وفي تعريف الحسن على هذا
التقدير نظر لان المكروه من القبيح يصدق عليه ما لا يكون متعلقا للذم والعقاب وهو تعريف
الحسن لا يصدق عليه فتعريف القبيح ليس بجامع وتعريف الحسن ليس بمانع والصواب ان
تعريف الحسن بما لا يكون متعلق النهي والقبيح ما يكون متعلق النهي فنقول المكروه
على نوعين كراهة تحريم وكراهة تنزيه فالاول داخل في القبيح والثاني في الحسن فلا يرد النقض
برضاء الله تعالى اي ارادة من غير اعتراض اي منعه من الله تعالى والقبيح منها اي من افعال
العباد ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل اعلم ان الحسن والقبيح مقول
بالاشتراك على ثلثة معان الاول يراد الحسن ما يكون ملايما للطبع كالحلاوة والقبيح
ما لا يكون كذلك كالمرارة والمعنى الثاني يراد الحسن ما يكون صفة كمال كالعلم والعدل
والقبيح ما يكون صفة نقصان كالجهل والظلم والمعنى الثالث يراد الحسن ما يكون
متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل كالايمان والقبيح ما يكون متعلق الذم

في العاجل والعقاب في الآجل كالكفر فالاولان عقليان اتفاقا والمعنى الثالث عقلي عند
المعتزلة والشرع كاشف عنه وشرعي عند اهل السنة فالشرع لو عكس الحسن قبيحا او قبح
الحسن يصح عندهم لا عند المعتزلة ليس برضائه اي الله تعالى لا عليه اي على القبيح من افعال
العباد من الاعتراض قال الله ولا يرضى لعباده الكفر ولا يرضى لعباده الكفر يعني ان الارادة
والمشيئة والتقدير يتعلق بالكل اي الحسن والقبيح والجزء والشر خلافا للمعتزلة فانهم
قالوا الارادة تتعلق بالحسن لا بالقبيح فالله يريد ايمان الكافر والمؤمن برغبتهم ولا
يريد كفرهم ومعصيتهم اصلا بناء على الاصل المذكور والرضا وقيل الرضا ارادة تنشأ
بعقب حصول ملايم مع ابتهاج به ذهنا فهو غير الارادة بالفرق لانها تسبق الفعل و
هذا يعقبه وهو بهذا المعنى مجاز في حق الله تعالى لانه لا يحدث له صفة عقيب امر لعنة والمحبة
ومحبة الله للعباد ارادة الهدى والتوفيق لهم في الدنيا وحسن الثواب في الآخرة ومحبة
العباد ارادة طاعته والتحرز عن معاصيه وعند الاشعري المحبة والرضا بمعنى كل موجود
كالارادة لانهما عنده بمعنى الارادة واورد عليه بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر واجاب
الاشعري بتاويل هذه الاية بانه لا يرضى لعباده المؤمنين بدليل الاضافة اليه والاخص
دون القبيح والاستطاعة مع الفعل الاستطاعة والقوة والقدرة والطاقة والوسع اسماء
متقاربة عند اهل اللغة مترادفة عند المتكلمين وهي ثابتة للعباد في الافعال الاختيارية
عند اهل السنة خلافا للجبرية فانهم قالوا العبد مجبور على خلق الله تعالى كالجمادات وفي هذا
القول ابطال الامر والنهي ورفع الشرائع وانكار الحس والضرورة والتحاق بالسوفسطائية

قالت

قالت المعتزلة

قالت القدرية وكثير من الكرامية الاستطاعة ثابتة للعبد لكن قبل الفعل ليكون التكليف
للقادر وقال اهل السنة الاستطاعة للفعل مقارنة للفعل فتوجد مع الفعل معية زمانية و
تتقدم عليه بالذات ضرورة تقدم العلة على المعلول خلافا للمعتزلة والكرامية فان الاستطاعة
سابقة على الفعل اذ لو لم تكن سابقة لكان الفاعل بلا استطاعة عند تكليفه على الفعل
واذا لم تكن الاستطاعة عند التكليف يكون عاجزا اذ العاجز من لا استطاعة له ولو كلف
على الفعل لزم تكليف العاجز وهو باطل كما قالوا ان تكليف ما لا يطاق باطل بالاتفاق
وهي اي الاستطاعة حقيقة القدرة التي يكون بها اي بالقدرة الفعل اي فعل العبد اشارة
الى ما ذكره الامام ابو المعين صاحب التبصرة وهو رئيس الحنفية في علم الكلام من ان
الاستطاعة عرض يخلقه اي العرض الله تعالى في الحيوان يفعل اي الحيوان به اي بذلك العرض
الافعال الاختيارية وهي اي الاستطاعة علة للفعل لان الله تعالى خلق الفعل في العبد عند
خلق القدرة فيه بلا شك ولو لم تكن سببا لكانت علة اتفاقية والجمهور على انها
اي الاستطاعة شرط لاداء الفعل لا علة لانها ليست من احد العلل الاربع وهو ظ
لان العلة هو الموجد والعبد وفيه اشارة الى ان مذهب المعتزلة او لان الشرط سابق
وبالجملة سواء كانت الاستطاعة علة او شرطا اي الاستطاعة صفة يخلقها الله تعالى
عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات فبهذا خرج العلم والارادة والحياة
لان كلا منها ليس بمخلوق عند قصد الاكتساب اما الحياة والعلم فلسبقهما على القصد وتعدد
وتجدد الامثال واما الارادة فلانها عين القصد فلا يصدق عليها انه يخلق عند القصد

فانه قصد العبد فعل الخير خلق الله تعالى فيه قدرة الخير فان قصد فعل الشر خلق الله تعالى
قدرة فعل الشر فكان سواء العبد المضيع فعل الخير فيستحق العبد الذم والعقاب في
تضييعه قدرة الخير ولصرفه قدرته الى الشر فلهذا اى لتضييع العبد ذم الكفار بانهم لا
يستطيعون السمع اذ المراد نفى حقيقة القدرة لا نفى الاسباب والآلات لانها كانت ثابتة
لهم وانما المنفى عنهم حقيقة القدرة التى يتعلق الفعل بها انهم يضيعون الاستطاعة
للسمع اذ الذم بانعدام حقيقة القدرة وانعدام حقيقة القدرة يكون بتضييعهم لا شتغالهم
بغير ما امروا به اى لا يقصدون كلام الله على وجه التأمل بل يسمعون على وجه العناد
والانكار واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان يكون مقارنة للفعل بالزمان لا
سابقة عليه اى على الفعل والا اى وان لم يكن مقارنة للفعل لزم وقوع الفعل
بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر تفصيل لزوم من امتناع بقاء الاعراض فان قيل من طرف
المعتزلة لو سلم استحالة بقاء الاعراض يكفى لانا لا نسلم ان بقاء الاعراض فى الزمانين
٥ ولو سلم استحالة بقاء الاعراض باعيانها واشخاصها فلا نزاع فى امكان تجدد الامثال
عقيب الزوال اى زوال الاعراض فمن اين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة الا يحتمل
تلك الامثال فيكون المعنى لا يلزم وقوع الفعل بدون القدرة لانه بالقدرة الحاصلة بعد
زوال القدرة الاولى قلنا انا لا ندعى لزوم ذلك اى وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة
اذا كانت القدرة التى بها الفعل هى القدرة السابقة لان القدرة التى بها الفعل اذا
كانت القدرة السابقة على الفعل والحال ان العرض لا يبقى فى الزمانين فيلزم وقوع

وقوع الفعل بلا قدرة وانه محال واما اذا جعلتموها اى القدرة التى بها الفعل المثل
المتجدد المقارن للفعل فقد اعترفتم بان القدرة التى بها الفعل لا يكون القدرة
الا مقارنة فيلزم ترك مذهبكم ان القدرة التى بها الفعل يكون سابقة عليه لا مقارنة
اما لم اى وجعلتم انه لا بد لها اى للقدرة المؤثرة من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل
يعنى ان ادعيتم ان الفعل لا يمكن ان يحصل باول ما يحدث من القدرة لانها ضعيفة
فلا بد للقدرة التى بها الفعل من امثال سابقة حتى يتقوى بها القدرة فيمكن الفعل
فالحاصل ان القدرة التى بها الفعل يتوقف فى حصول الفعل بها على امثال سابقة
لانها لو لم يتوقف عليها لكانت فى اول ما يحدث ثم يحصل الفعل بها فيحتاج الى قدرة
اخرى حتى يحصل بها الفعل فيكون من امثال سابقة وان لم تدعوا انه لا بد من بقاء
القدرة لانه قد ثبت انها عرض لا يبقى مع ان البقاء لا يوجب تقويتها باول ما يحدث
من القدرة من بيان ما يعنى لا يمكن بحدوث القدرة اولا بل لا بد من بقاء القدرة او من
قدرة اخرى حتى يمكن الفعل باول القدرة فعليكم البيان فاذا لم يبينوا فيكون الفعل
بالقدرة المقارنة للفعل بالقدرة المقارنة للفعل فقط لانه ظاهر لان ان الفعل
لا يحصل بدون القدرة واما ما يقال جواب اخر لقوله فان قيل هذا المعتقد لان على ان
الاستطاعة مع الفعل على تقدير تسليم بقاء القدرة وما ذكرا وكان المعتقد لا على تقدير
لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى آن وقت الفعل والفرق بين آن والآنفا ان
الآن للزمان الذى انت فيه والآنفا للزمان الذى قبل الذى انت فيه وهو السابق

السابقة على ساعتك اما بتجدد وبقاء الامثال واما باستقامة بقاء الاعراض في الزمانين
باعتبارنا وتشخصها وهذا رد بديع على المعتزلة من طرف اهل السنة فانهم قالوا اي المعتزلة
بجواز وجود الفعل بها اي بسبب القدرة في الحالة الاولى اي في اول الحدوث فقد تركوا
مذهبهم وح لا يلزم سبق القدرة على الفعل مع ان مذهبكم كذلك حيث جوزوا مقارنة
الفعل القدرة وان قالوا بامتناعه اي امتناع الفعل في الحالة الاولى لزم التحكم
اي الوجوب بلا دليل والترجيح بلا مرجح اذ القدرة بحالها لم تتغير اي لم في الحالة الا
يعني لم تكن ضعيفة اولا ثم قويت ثانيا سواء اريد بالقدرة المثل المتجدد او غيره
ولم يحدث فيها اي في القدرة معنى في كلى الحالات اي في الحالة الاولى والثانية كما هي الان
ذلك اي حدوث معنى في القدرة اي لم يكن في اول القدرة مانع يمنع حصول الفعل بها
ولم تكن في آخر القدرة داعيا الى الفعل لان التغير والحدوث عرض لا يقوم بالقدرة
التي هي عرض ايضا والا لزم قيام العرض بالعرض فلم صار الفعل بها اي بسبب القدرة
في الحالة الثانية واجبا وفي الحالة الاولى ممتنعا ففيه نظر جواب لما في قوله وانما
يقال الى لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية
اي مقارنة القدرة الفعل مقارنة زمانية حتى يلزم من جواز المقارنة الزمانية ترك مذهبهم
وبان لكل فعل اي لا يقولون بان لكل فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه اي على الفعل
بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط
لوجود الفعل حاصل هذا الكلام ان يقال انا نختار القسم الاول من الترديد وهو ان

وجود الفعل بالقدرة جائز في الحالة الاولى ولكن لا نم انه يلزم ترك مذهبهم
لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية
ولا يقولون بان لكل فعل يجب ان يكون القدرة سابقة عليه حتى يلزم ترك المذهب لجواز
وجود الفعل بالقدرة في الحالة الاولى بل يقولون ان القدرة يجوز ان يكون مع
الفعل وقبله ولانه يجوز ان يمتنع الفعل هذا جواب للشق الثاني من الترديد في الحالة
الاولى لانتفاء شرط او وجود مانع عن فعل ويجب الفعل في الثانية لتمام الشرائط
مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين اي في الحالة الاولى والثانية على
السواء حاصل هذا الكلام ان يقال انا نختار القسم الثاني من الترديد وهو ان
يقال ان وجود الفعل ممتنع في الحالة الاولى ولكن لا نم لزوم التحكم والترجيح بلا
مرجح لانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى وهو ممنوع اي من اجل جواز
امتناع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرط وارتفاع المانع مع بقاء القدرة في الحالتين
ثم ذهب بعضهم الى ان ارادة الاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير
وارتفاع المانع فالحق انها مع الفعل والا اي وان لم يريدوا بالقدرة المستجمعة لشرائط
المذكورة بل اريد القوة الفضلية التي اذا انضم اليها ارادة شيء حصل ذلك الشيء
فقبله اي قبل ذلك الشيء قياسا على سائر القوى الحيوانية المخلوقة مع الحيوان
ولان الوجدان شاهد بثبوت القدرة فيما شاهد باستمرارها وثبوتها الى وقت
يريد الحركة وقيل لانها جهة العلة وهي قد يكون مقدما على المعلول قلنا في العوالي

ولي
ز
لتبين

تقدم بالذات لا بالزمان والكلام في التقدم الزماني

انما يجب التقدم الذاتي وهو كون الشيء بحيث يحتاج اليه شيء آخر ولا يكون مؤثرا فيه كتقدم
الجزء على الكل وكتقدم الواحد على الاثنين والتقدم الزماني كتقدم الاب على الابن
تقدم بالذات لا بالزمان والكلام في التقدم الزماني فالوجه ما ذكرنا واما امتناع
بقاء الاعراض هذا اشارة الى الطعن الى قوله اما باستحالة بقاء الاعراض فمبني على
مقدمات صعبة البيان معنى اثباتها نظري المقصود بالبيان لفظ وهو من الفهم وذلك
العقل فلو ثبت هذه المقدمات لكان مذهب اهل السنة حقا مطلقا والا فمذهب المعتزلة
او ما هي اي المقدمات ان بقاء الشيء امر محقق هذا هو المقدمة الاولى زائد عليه اي
على الشيء فلا نم ان بقاء الشيء كذلك بل البقاء هو استمرار الوجود وعدم زواله وهو
عين الوجود وانه معطوف على ان بقاء الشيء اشارة الى المقدمة الثانية يمتنع
قيام العرض بالعرض فلا نم امتناع العرض بالعرض وانما يكون كذلك اذ لو كان معنى
التبعية في التحيز واما اذا كان اختصاص الناعت بالمنعوت فلا امتناع وانه اشارة
الى المقدمة الثالثة يمتنع قيامهما معا بالمحل فلم لا يجوز قيامهما معا بالمحل كالحركة
والسرعة التي تميز بالجسم بعينها اذا لم يكن بقاء الشيء زائدا عليه فلا يمتنع بقاء الاعراض
واذا جاز قيام العرض بالعرض او قيامهما بالمحل فلا يمتنع ايضا سبق القدرة على الفعل
وبقاؤها الى زمان الفعل وكان الحقيقة التي تكون اي المعتزلة يكون الاستطاعة قبل
الفعل بازاء التكليف اي الامر حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف اي مامور
بالايمان وتارك الصلاة مكلف بها اي الصلاة بعد دخول الوقت فلو لم يكن الاستطاعة

محققه

محققه اي حقيقة القدرة التي توجب بها الفعل لزم تكليف العاجز على الشيء باتيان
ذلك الشيء وهو باطل اشار جواب لما اي الجواب بقوله وهي اي مطلق هذا الاسم يقع
الاستطاعة على سلامة الاسباب اي اسباب الفعل والالات والالات جمع آلة وهي الواسطة بين
الفاعل ومنفعله في وصول اثره اي اثر الفاعل اليه اي الى المنفعل كالمنشار للنجار
فانه اي المنشار واسطة بينه اي بين النجار وبين الخشبة في وصول اثره اي اثر النجار
اليه اي الى الخشبة والجوارح اي الكواسب جمع جارحة كما في قوله تعالى ولله على الناس حج
البيت من استطاع اليه سبيلا فان الناس اليه سبيلا اذ المراد بالاية الكريمة الزاد والراحلة
لا حقيقة قدرة الفعل حاصل هذا الجواب ان الاستطاعة مقول بالاشتراك على معنيين
الاول هو القدرة الحقيقية وهي القدرة المستجمعة للفعل والثاني هو سلامة الاسباب
والالات والجوارح وهي القدرة الممكنة على الفعل وصحة التكليف يتوقف على
المعنى الثاني دون المعنى الاول فلا يلزم تكليف العاجز لانتفاء المعنى الاول لوجود الثاني
وانما يلزم ذلك لو انتفى المعنى الثاني فان قيل ه رد هذا الجواب من جانب المعتزلة الاستطاعة
صفة المكلف وسلامة الاسباب والالات ليست صفة له اي للمكلف فكيف يصح تفسيرها
اي الاستطاعة بها اي بسلامة الاسباب حاصل السؤال انه يقال ان تفسير الاستطاعة بسلامة
الاسباب والالات والجوارح ليس بجائز لان السلامة يباينها والتفسير بالمباين لا يجوز فلا
يكون الجواب المذكور جوابا كاملا قلنا المراد سلامة اسبابه اي اسباب المكلف
فالالف واللام عوض عن المضاف اليه والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف

والاته

أي بالسلامة يقال ذو سلامة الأسباب والآلات لتركيبه لا يشتق منه اسم الفاعل ليحمل عليه
أي على المكلف حمل المواطأة بخلاف الاستطاعة فإنه يقال المكلف مستطيع قلت ربما
الأسباب والآلات مما يحمل على المكلف حمل الاشتقاق كالاستطاعة يقال المكلف ذو سلامة
الأسباب كما يقال إنه ذو استطاعة أو يشتق منه ما يحمل على المكلف حمل المواطأة كما يشتق
من الاستطاعة يقال المكلف سليم الأسباب كما يقال مستطيع فلا فرق بينهما في كونهما
وصفا له ولعل منشأه الى بعض الأوهام هو أن سلامة الأسباب لا يشتق منها ما يحمل على المكلف
بخلاف الاستطاعة وصحة التكليف تعتمد أي تتوقف على هذه الاستطاعة التي هي سلامة
الأسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الأول أي القدرة الحقيقية التي بها الفعل فإن
أريد بالعجز هذا حقيقة الجواب عن المتمسك لأن المعتزلة احتجوا بأنه لو لم يكن الاستطاعة قبل
الفعل لزم تكليف العاجز عدم الاستطاعة بالمعنى الأول فلا نم أنه يمتنع تكليف العاجز
بالمعنى الأول بل يجوز فالملازمة مسلمة لكن لا نم بطلان اللازم وهو تكليف العاجز
بهذا المعنى لصدق العاجز حينئذ على عادم شيء من شرائط صدور الفعل ومن جملتها
القدرة على ومباشرته بالأسباب الفعل والآلة فعادم القصد والمباشرة عاجز على هذا
ولا خلاف في صحة تكليفه بل لم يقع التكليف إلا بتكليف العاجز بهذا المعنى وإن أريد
بالعجز عدم وهو ضد الاستطاعة بأن يكون الآلات دونها أما بالمعنى الأول أو الثاني الآلات
الممتنع فيها هي القدرة التي بها الفعل وهو المعنى الأول وإن أريد بالمعنى الثاني فلا
لزوم أي لزوم تكليف العاجز أي لا نم الملازمة لجواز أن يحصل قبل الفعل سلامة
الأسباب

الأسباب والآلات وإن لم يحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل فإن قلت العجز باق مع سلامة
لعدم القدرة المؤثرة فلم جاز التكليف مع ما قلت لما جرى سنة الله تعالى على خلق
القدرة المؤثرة عند قصد الفعل إذا سلم الأسباب جعل كأنه متمكن للقدرة المؤثرة
وقد يجاب أي عن السند لأن المعتزلة بأن القدرة لو لم يكن قبل الفعل لزم تكليف العاجز
بأن القدرة صالحة للضدين أي القوة الفضلية التي مر ذكرها وأما القوة المستجمعة
لشرائط التأثير فغير صالحة للضدين اتفاقا عند أبي حنيفة رحمه الله القدرة المصرفة
إلى الكفر هو بعينها القدرة التي تصرف إلى الإيمان لا اختلاف بينهما إلا في التعلق
لا في نفس القدرة وهي آلة صالحة للضدين وكذا القدرة وهذا لأن كل سبب من أسباب
الفعل كالآلة والإرادة والأدوات المعدة لتتميم القدرة التي قصد صالحة للضدين
كاللسان يصلح للصدق والكذب واليد يصلح للإبرار والكفر وكذا القدرة الحقيقية
وتحقيقه أن الطاعة مع المعصية إنما يختلفان بالنسبة إلى اللاحق الذي لا من حيث الذات
فإن السجدة لله تعالى طاعة وللصنم معصية ولا تفاوت في ذات السجدة ولا تفاوت
القدرة عليها إلا أنها إذا اقترنت بالطاعة سميت توفيقا وإذا اقترنت بالمعصية
سميت خذلانا وهي ذاتا واحدة لأنها وضع الجبهة على الأرض وهو لا اختلاف في
التعلق لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الإيمان المكلف به إلا أنه بالإ
إلا أنه صرف قدرته أي الكافر إلى الكفر وضيع باختياره صرفها أي القدرة إلى الإيمان
فاستحق الكافر الذم والعقاب وإذا ثبت أن القدرة واحدة ثبت أن القدرة عند تكليف

الكافر على الايمان ثابتة فلم يلزم تكليف العاجز ولا يخفى ان هذا اشارة الى رد هذا الجواب
اى ان هذا الجواب مبني على تسليم كون القدرة قبل الفعل اما بتجدد الامثال او بدونه لان القدرة دق
على الايمان في حال الكفر تكون قبل الايمان لا محالة فان اجيب عنه بقوله ولا يخفى بان المراد
ان القدرة وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لا يكون الا معه اى
مع احدهما فلا يلزم من هذا الجواب تسليم كون القدرة التي بها الفعل قبل الفعل لان
القدرة التي بها الفعل هي القدرة من حيث انها متعلقة بالفعل وهي ليست متقدمة عليه
لا القدرة المطلقة حتى يلزم ان يكون القدرة قبل الفعل حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل
هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك اى الفعل هي القدرة المتعلقة
به اى بالترك واما نفس القدرة فقد يكون متعلقة متقدمة بالضدين قلنا هذا مما لا
يتصور نزاع بين اهل الحق والمعتزلة فان ظاهر قائلون بكون القدرة المتعلقة بالفعل
معه لا قبله وانما النزاع بينهما في نفس القدرة التي بها الفعل هل هي متقدمة على الفعل
ام لا يكون كذلك بل هو اى الجواب المذكور لغو من الكلام وانما قال لغو من الكلام لانه
قوله حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل لا يكون له معنى
مفيد لان المقارنة للفعل لا بد وان يكون متعلق بالفعل فتامل وهي التي امل انه
نفس القدرة لا يجوز ان يكون متقدمة متعلقة بالضدين عند اهل الحق اصلا ولا
يكلف العبد التكليف ماخوذ من الكلفة وهي المشقة بالنسبة وسعه الوسع ما يسع
الانسان ولا يضيق عليه ولا يخرج فيه لانه في اثر التكليف اما للاداء قال المعتزلة قه

او الابتلاء

المعتزلة ومعنى الابتلاء الاختبار من الله تعالى ان يظهر حاله استوجب الثواب والعقاب
لان الله تعالى تبارك وتعالى لا يعطي الثواب والعقاب بما يعلم ما لم يظهر منه ما يستوجب به الثواب ب
او العقاب لانه علم من ابليس الكفر ولم يلعنه ما لم يخبرها ونظهر منه ما يستوجب به اللعنة و
العقوبة للابتلاء اى هو منه هنا وهذا لا يتصور فيما لا يطاق اصلا للاداء فقط وكذا الابتلاء
لانه اذا اتى بما يحاله لا يتصور وجوده لا يتحقق معنى الابتلاء اذ هو انما يتحقق فيما اذا
اتى به يثاب ولو امتنع يعاقب وذا فيما يتصور وجوده لا فيما يمتنع سواء كان ممتنعا
في نفسه كجمع الضدين وقلب الحقائق وتحصيل الحاصل او ممكنا في نفسه كخلق الجسم والصعود
الى السماء فانه ممكن في نفسه لكنه لا يكون في وسع العبد عادة واما ما يمتنع اى ما يكون ممكنا
في نفسه وممتنعا بالنظر الى الغير بناء على ان الله تعالى علم خلافه واراد خلافه كايمان الكافر
وطاعة العاصي فجائز اى وقوع التكليف به اى بايمان الكافر وطاعة العاصي لكونه مقدورا ود
المكلف بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف اى عدم وقوعه بما ليس في الوسع متفق عليه نحو
جمع الضدين وخلق الاجسام وان جوزه الاشعري بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا
وسعها اى مقدورها وقد ثبت خبرها بان الاية التي تدل على عدم وقوع التكليف بالا يطاق ق
وهو لا يوجب انتفاء الجواز والا اى وان قيل في قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء للتعجيز دون التكليف
هذا اشارة الى جواب سوال مقدر تقديره ان التكليف بما لا يطاق لو لم يكن جائز
لما وقع والوقوع دليل الجواز وانه تعالى طلب الانباء من الملائكة مع انهم ليسوا بالمنزلة و
طلب الانباء ممن ليس بعالم تكليف بما لا يطاق الجواب ان طلب الانباء مع عدم علمهم

اى يكون تكليفا لو لم يأت الامر طلبا للتحقيق المامور وليس كذلك بل لاظهار عجزهم حين
قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك فيكون تبكيتا لهم وردعا
نه لاعتقادهم فضلهم على آدم عم وخطاب التعجيز جايز وهو الامر باتيان الشيء ولم يكن انبا
مرادا للتكليف عجز المخاطب وان لم يكن كذلك مثل الامر باحياء الصور التي يفعلها المصورون
يوم القيمة لتظهر عجزهم فيحصل لهم الندم ولا ينفعهم الندم وقوله تع حكاية ربنا
ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ليس التحميل هو التكليف بل ايصال ما لا يطاق من العوارض
ق اليهم كالتحطيط وغيره اشارة الى جواب سوال مقدر تقدير السوال ان التكليف بما لا يطاق
لو كان ممتنعا لما جاز الاستعاذة عنه في قوله تع ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به فان تحميل
ما لا طاقة لنا تكليف من التكاليف الشرعيات وكما استعاذة عنه استعاذة عن تكليف ما لا
يطاق فدل على ان التكليف ليس بممتنع قلنا لانم انه استعاذة عن تكليف ما لا يطاق بل
استعاذة عن تحميله وهو مغاير لتكليف اذ التكليف مختص بالامر والتحميل لا يختص بالامر
وعندنا يجوز ان يحمل الله تع عبده جبلا لا يطيقه فيموت ولا يبالي ولا يجوز ان يكلفه بحمل
جبل بحيث لو حمل يثاب ولو امتنع يعاقب للزوم السفه لان تكليف العاجز خارج عن
الحكمة كتكليف الاعمى بالنظر والمقعد بالمشي فلا ينسب الى الحكيم وانما النزاع في الجواز اى
عدم التكليف بما ليس في وسعه متفق عليه وانما النزاع في الجواز فمنعه المعتزلة بناء
على القبح العقلي لانه عبث عند العليم الحكيم وجوزه الاشعري لانه لا يقبح من الله شيء
وقد يستدل من طرف المعتزلة بقوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها على نفي الجواز على تحقيق

متعلق بيستدل وتقريره اى تقرير الاستدلال انه لو كان جايزا لما لزم من فرضه وقو
عه محال وهو كذب الله تع اذ هو مقدم شرطية ضرورة ان التالي اى اللازم يوجب المحال
الملزوم وهو تكليف ما ليس في الوسع تحقيقا لمعنى الملزوم لكنه لو وقع كذب الله
تع وهو محال فوقع لكنه لو وقع اى مقدم الاستثنائية يعني لكنه لزم من فرض وقوعه محال وهو
كذب الله تع لانا نقول ان التكليف بما ليس في الوسع ليس بجايز لانه لو جاز لما لزم من
فرض وقوعه محال فهو كذب اخبار الله تع بقوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها وهو محال وانما
الكلام تنبيه وفيه اشارة والتعريض لاجل ذلك نكتة في بيان المتلازمة كل ما يتعلق علم الله تع
وارادته اى ارادة الله واختياره اى الله بعدم وقوعه اى الشيء متعلق بيتعلق ولشيء
في وقوعه عائد اى ما وحاصله اى حاصل النكتة انا لانم ان كل ما يكون ممكنا في نفسه اى في حد ذاته
لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك اى عدم لزوم المحال لو لم يعرض الامتناع بالغير الا
اذا وان عرض له الامتناع بالغير جاز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير فان ما ليس
في الوسع جايز وممكن في نفسه وممتنع بالغير وهو لزوم كذب كلام الله تع الازلي وهو دليل
على جواز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير ان الله تع لما اوجد العالم بقدرته
اى الله واختياره اى الله فعدمه اى العالم ممكن في نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه اى عدم
ع تخلف المعلوم عن علته وهو اى التخلف محال وحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال و
الممكن هو بالنظر الى ذاته اما بالنظر الى امر زايد على نفسه اى على نفس الممكن فلا نسلم انه اى فرض
وقوعه لا يستلزم المحال وما يوجد من الالم في المضروب عقيب الضرب انشاء والانكسار في الزجاج

عقيب كسر انسان قيد به لكنه اي بقوله عقيب ضرب انسان وعقيب كسر انسان ليصلح محلا للكل ف
من انه هل للعبد صنع فيه ام لا لاجل ذكر الله تع فانه ليس بمحل للكل فذو جاء في الانكسار
عقيب كسر انسان فانه محل الخلاف فقوله قيد به كذلك اشارة الى جواب سؤال مقدر
وهو انه تعالى لم قيد بقوله عقيب ضرب انسان وبقوله عقيب كسر انسان ولم وجاء انه وما
يوجد من الالم في المضروب والانكسار في الزجاج فاجاب عنه بقوله وانما قيد به وما اشبه
كالموت عقيب القتل اي عقيب الجرح او عقيب ذهاب الروح فان الموت ذهاب الروح
وهو اثر الاذهاب فليس الحدوث عقيب القتل كما توهم ذلك كل ذلك مخلوق الله تع اي اثر
فعل الله تع لما تقدم من ان الخالق هو الله تع وحده وان الكل ممكن مستند اليه اي
الى الله تع بلا واسطة والالم والانكسار ممكن ايضا والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال
الى الافعال الاختيارية والافعال المتولدة دون الافعال الاضطرارية الى غير الله تع
قالوا لو كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر كصدور نفس الضرب مثلا
فهو بطريق المباشرة والا اي وان صدر بتوسط فعل آخر كالحرض الى صل في المخرق
فبطريق التوليد ومعناه اي معنى التوليد ان يوجب الفعل لفاعله فعلا آخر
والمراد بالفعل ههنا المعنى اللغوي فلا ينتقض بالعلم الحاصل عقيب النظر كحركة اليد
توجب حركة المفتاح فالالم متولد من الضرب والانكسار من الكسر اي الالم والانكسار
نا خ مخلوقين لله تع بل الكسر والضرب فعل العبد والالم والانكسار متولد من الضرب والكسر فيكون
فعلين للعبد بالواسطة فيكونان اثر الفعلي العبد عندنا الكل اي كل الافعال

الافعال سواء كانت اختيارية او غير اختيارية وسواء كانت بطريق المباشرة او بطريق
التوليد بخلق الله تع لاصنع للعبد في تخليقه والاولى اي لا تقييد بالتخليق لانه يفهم منه
المفهوم المخالف اي ان للعبد صنعا في المتولدات من الكسب انه ليس كذلك لانه كما يكون متولدا
لا صنع للعبد فيه اي في المتولدات اصلا اي لا بجهة التخليق ولا بجهة الكسب اما التخليق
اي تخليق المتولدات هذا التفصيل لما اجمله من صنع العبد فلما نفى انه من العبد واما الاكتساب
فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة اي قدرة الكسب فان الالم قائم بالمضروب دون
الضارب والانكسار قائم بالمنكسر الذي هو الزجاج دون الكاسر والموت قائم بالمقتول دون
القاتل الذي هو الفاعل قيل هذا منقوض بالالم الحاصل بضرب نفسه قلنا قائم بمحل هو
غير محل قدرة الضرب اذ القدرة منجرة في الاعضاء وايضا موت المقتول لو كان مكسوبا
للقاتل لما طرد قياما به فالالم يقوم بمقتول النفس على انه ليس بمكسوب له لكنه يتنقض
عدم بالعلم المتولد من النظر ولهذا لم يتمكن اي لم يقدر العبد من عدم حصولها اي حصول المتولدات
منه وذلك بانه يتمكنه ترك ما يوجبها بخلاف افعال الاختيارية فانه يتمكن من عدم حصولها
والمقتول ميت باجله الاجل لغة الوقت ويقال لجميع المدة كلها وعليه قولهم فليلم
اي اجل معلوم وعلى منتهاها فيقولون انتهى الاجل وبلغ الاجل آخره ويقولون حل
الاجل فاذا جاء اجلهم فيقال آخر مدتهم من التاجيل والمراد ههنا الاخير اي آخر الوقت
المقدر لموته اي لموت المقتول في علم الله ولو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان
لا يموت لاكما زعمت بعض المعتزلة من ان الله تع قد قطع عليه اي على المقتول الاجل

تعالى الشارح والاولى ان لا يقيد بالتخليق
يعني قوله بخلقه يعني منطوقه
بحكس الانسان تعالى التي الفعل المولد واما النزاع
ولا نزاع في مخلوقية الى الله تع او الى العبد فاصحابنا
في انها مستندة الى الله تع او الى العبد فاصحابنا
يقولون لا صنع للعبد في هذه المخلوقية لا خلقا
ولا كسبا والمعتزلة ينكرون ذلك قره كمال

فانهم قالوا لو كان موته من قتل القاتل ولو لم يقتل لعاش الى اجله الذي علم الله موته فيه
لولا القتل قال ابو الهذيل من المعتزلة انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت والا
لكان القاتل مغيرا المعلوم الله تعالى وهو محال اجيب بانه لا استحالة في قطع الاجل المقدر لولا
القتل لانه تغيير لمعلوم الله تعالى بيان هذا الكلام ان الله تعالى لما علم قتله كان قتله تغيير
المعلوم واما علمه تعالى بموته في وقت آخر فمعلق بعدم قتله وقطعه ليس تغيير المعلوم
وانى يكون تغييرا انه لو علم علما باتا غير معلق بشيء معروض لكن يرد الاشكال على اهل السنة
حيث قالوا لو لم يقتل لجاز ان يموت وان لا يموت لانهم ان ارادوا به عدم تعينه في علم
الحق فهو انكار للقضاء وان ارادوا به الامكان الذاتي فهو متفق عليه بين الكل فالبحث
فيه جوابه انه لما اراد بعدم تعينه على الفرض فلا ينافي ذلك تعينه بالقتل لنا اي ثم دليلا
ان الله تعالى قد حكم باجال العباد اي الاوقات المقدرة لموتهم على ما علم الله تعالى من غير تردد وبانه
الباء متعلق بحكم اذا جاء اجلهم لا يستأخرون واحتجت المعتزلة على ان المقتول ميتا باجله
بالاحاديث الواردة في ان بعض الطاعات تزيد في العمر كقوله عليه السلام لا يرد القدر الا الدعاء
ولا يزيد في العمر الا البر وقال عليه السلام من احب ان يبسط في رزقه وينسأ له في اجله فليصل رحمه
البر بالكسر الاحسان وهو في حق الابوين والاقربين ضد العقوق وهو الاساءة اليهم
والتضييع لحقهم صلة الرحم كناية عن الاحسان الى الاقربين من ذوي النسب والاصهار والتعطف
عليهم والرفق بهم والرعاية لاحوالهم فاذا جاز الزيادة بالحسنة جاز النقصان
بالسيئة او بالقتل وبانه دليل ثان للمعتزلة لو كان المقتول ميتا باجله لما استحق

ليس

تلى

القاتل ذما في الدنيا ولا عقابا في الآخرة ولا دية في قتل الخطاء ولا قصاصا في
قتل العمد على وزن فعال من المفاعلة وهي المساواة اذ ليس موت المقتول بخلقه
اي بخلق القاتل ولا بكسبه اي القاتل والجواب عن الاول اي الاستدلال بالاحاديث
ان الله تعالى كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة اصل سنة
سنة فلامها هاء لقولهم عاملته مسانهة وقيل لامها واو لقولهم سنوات يريد ان
الزيادة والنقصان بالنسبة الى عمره المقدر في علم الله تعالى لو لا سببيا الزيادة والنقصان
قيل هذا يعود الى القول بتعدد الاجال والمذهب انه واحد قلت الحق ان تعدد الاجل
بهذا المعنى غير صحيح بل ما ان يعلم الله موته في وقت معين بلا تعليق فقطع القاتل اجله
وليس هذا مذهبنا لكنه اي لكن الله يعلم انه يفعلها اي الطاعة اي علق الاربعين
على عدم فعلها مع علمه بفعله ترغيبا على الطاعة وتنفيرا عن المعصية ولله حكم لا تحصى
ويكون عمره سبعين سنة نسب هذه الزيادة اي تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى انه لو
اي الطاعة لما كانت اي وجدت تلك الزيادة واصل هذا ان الله تعالى يعلم المعدوم انه
لو وجد يعلم المعدوم الذي لا يوجد انه لو وجد كيف يوجد كما اخبر عن اهل النار انهم
لو ردوا الى الدنيا لعادوا اي كفرهم مع علمه انهم لا يردون لقوله تعالى ولو ردوا لعادوا
لما نهوا عنه ويمكن تاويلها اي الاحاديث بان الطاعة تزيد فيما هو المقصود الاهم من العمر وهو
اكتساب الكمال بالاعمال الصالحة التي بها استكمال النفوس الانسانية فيعبر بالسعادة
وهذا التاويل وان كان حسن بحسب المعنى لكن الاول اظهر بحسب اللفظ لعدم خفايه

نبشر

الا بتقدير شيء او بتعال لما ادخل من الزيادة ثم البركة في رزقه بسبب النفع فينفق في الطاعة وعلى
او فاته بما ينفعه في الاخرة وصيانته عن الضياع في غير ذلك او بتعال بقاء ذكره الجميل فكان
لم يمت او يجري له ثواب على الصالح بعد موته او بتعال انه بالنسبة الى ما يظهر بالملائكة
في اللوح المحفوظ ونحو ذلك فيظهر في اللوح ان عمره ستون الا ان يصل رحمه فان
وصل الرحم زيد له اربعون وقد علم الله ما سيقع له من ذلك وهو قوله تعالى الله ما يشاء
ويثبت فالنسبة الى علم وقدره الله ما سبق به قدره لا زيادة بل هو مستحيل وبالنسبة
الى ما ظهر للمخلوق تتصور الزيادة وهو المراد من الحديث ونحو الكلام من الاستدلال
بالادلة القطعية اي وجوب العقاب والقصاص اي الدية والقصاص على القاتل القاتل
اي الطاعة والظاهر العبودية للارتكاب اي القاتل المنهي وهو قوله تعالى ولا تقتلوا
النفس التي حرم الله الا بالحق وكسبه اي القاتل الفعل اي القتل الذي يخلق الله
عقيب الموت بطريق جري العادة لانه يمكن ان لا يخلق الله الموت عقيب القتل لكن
جرى عادة الله على ان يخلق الموت عقيب القتل فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم
يكن خلقا والموت قائم بالميت مخلوق الله تعالى لا صنع للعبد فيه اي في الموت تخليقا ولا
اكتسابا ومبنى هذا اي مبنى كون الموت قائما بالميت ان الموت وجودي فيكون التقابل
بين الموت والحيوة تقابل التضاد ولان المتضادين هما امران موجودان لا يجتمعان
في محل واحد من جهة واحدة كالسواد والبياض ولما كان الموت والحياة امرين موجودين
كان بينهما تقابل التضاد بدليل قوله تعالى خلق الموت والحيوة وتوجيه الاستدلال بلوغه
بعض الائمة ان الموت لو كان متعلق الخلق وهو لا يتعلق الا بامر وجودي موجود في محل
فيكون الموت امرا موجودا في الخارج والاكثرون على انه اي الموت عدمي اي معدوم
في الخارج لا قائم بالميت لان العدمي لا يحتاج الى المحل فيكون التقابل بين الموت والحيوة
تقابل العدم والملكة لان الموت عدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا ومعنى خلق الموت
قدره اي قدر الله تعالى الموت والتقدير اعم من الخلق لانه يتعلق بالموجود والمعدوم بخلاف
الخلق الذي هو بمعنى الايجاد والاخراج من العدم الى الوجود فانه لا يتعلق الا بالموجود
دون المعدوم والاجل واحد لا كما زعم الكعبي من المعتزلة ان للمقتول اجلين القتل
والموت فانه زعم ان المقتول ليس بميت لان القتل فعل العبد والموت فعل الله فلانه
يريد بالموت ما ليس بالقتل وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله اي اجل المقتول الذي هو
الموت هذا القول باطل لانه يؤدي الى ان يكون العبد ما نعا عن ابقاء الله تعالى عبده الى
جعله اجاله وهو محال فيه من العجز تعالى ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا وهو
موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزية تتبين في حال الشيخوخة واجالا اخترا
الاخترام الانقطاع بحسب الافات كالقتل والامراض والحرام رزق وهو في الاصل مصدر
سمي به المال ذوق لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله اي فيأكل الحيوان
الرزق وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا اي التفسير المذكور اولى من تفسيره اي
من تفسير الرزق بما يتغذى به الحيوان الثاني به داخل اي ما خلق تعالى لتغليب لعوده اولى
التفسير خلق على ما ايده الى ما يتغذى الى حصول الاحسن فيه الى الله في جميع اعطاء صفة الاحسان
قد

معتبرة في مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم اي المعتزلة فسروه
اي الرزق تارة ولفظ تارة اخرى اما لك فانه في بعض الاحيان او مصدر وكذا مرة بالملك
بالطاء اي الرزق بالملك تارة بما لا يمنع من الانتفاع به اي بما وكذا اي التفسير المذكور
للمعتزلة لا يكون الا حلالا لكن يلزم على الاول اي لكن يلزم من تفسير المعتزلة على
الوجه الاول انه لا يكون ما بالطاء الدواب رزقا لانه المالكية غير متصورة ويلزم منه خلف
وعد الله تعالى قوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وعلى الوجهين اي التفسير
الاول والثاني للمعتزلة انه من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى ابدا اي من الله اصلا
وهو باطل بالاية المذكورة وقد اجيب عنه بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباح الا انه
اعرض باساءته ومبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة اي الله معتبرة في معنى الرزق
اي ما لا يكون رزقا الا من الله البتة وانه لا رازق الا الله تعالى وحده معطوف على الاضافة
وان العبد معطوف على الاضافة يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام وما يكون مستندا
اي مضافا الى الله لا يكون قبيحا فلا يكون الحرام رزقا لانه لا يكون مضافا الى الله تعالى
فانه يكون قبيحا ومرتكبه يستحق الذم والعقاب والحال ان من اكل الحرام يكون مستحقا
للذم والعقاب فعلم ان الحرام لا يكون رزقا ولا يكون مستندا الى الله والجواب انه ذلك اي
كونه مستحقا للذم والعقاب لسوء مباشرته اسبابه باختياره يعني لو قال المعتزلة انه لا رازق الا
الله وحده فلا نزاع اصلا وكذا لو قال اهل السنة ان القبائح لا تستند الى الله وكما تستند اليه
لا يكون قبيحا ولا يستحق مرتكبه الذم والعقاب فلا نزاع اصلا فاذا لم يقل كل منهما على

ما يتو

ما يتوقف الانتفاع عليه حصول الاختلاف فقال صاحب التبصرة الرزق في اللغة اسم للشيء المملوك
وهو يذكر ويراد به الملك قال الله تعالى ومما رزقناهم ينفقون وقد يذكر ويراد به الغذاء
قال الله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها والدواب لا ملك لها لعدم الاهلية
المشروعة فظاهر ان المراد به ما يحصل الاغتذاء وقيل الخلاف من حيث العبارة لا غير وليس
في التحقيق خلاف وهو الصواب وكل يستوفي رزق نفسه اي كل حيوان بالحلال رزقه حلالا
الاستيفاء تمام گرفتن وبا خذ
للمعتزلة لانه بعض الناس يمكن ان يستوفي لا نبيا وبعضه لا لان الحرام لا يكون
رزقه حلالا كان او حراما حاصل المتغذى بهما جميعا اي بالحلال والحرام يعني كل احد لا
يزيد رزقه على عمره ولا على عمره رزقه وما زاد على عمره من مملوكاته وقت حيوته فهو ليس
من ارزاقه بل هو من ارزاق من ينتفع به بعده ولا يتصور ان لا يأكل انسان رزقه او يأكل
غيره رزقه لان ما قدره الله تعالى غذاء لشخص يجب ان يأكله اي الغذاء ويمتنع ان يأكل
غيره واما بمعنى الملك فلا يمتنع ان يكون الرزق بمعنى الرزق ملكا لما قال المعتزلة وهو
اي واما ان يكون الرزق بمعنى الملك لما قاله المعتزلة مملوكا يأكله المالك فلا يمتنع ان يأكل غيره
مملوكا يأكله المالك اي يأكله غيره وبعض اصحابنا نقل الى انواع الاطعمة بيع ارزاق
ويقدر بالانفاق والله يضل من يشاء ويهدي من يشاء بمعنى خلق الله الضلالة والاهتداء
لانه الخالق وحده اي يقدر ويحدث ضلالة من يريد ضلالته ويوجد هداية من يريد هدايته
اي الله
يعني لا يتحقق الضلالة وهي سلوك طريق لا يوصل الى المطلوب ولا الاهتداء اي
وجدان ما يوصل الى المطلوب الا بارادة الله تعالى لانهما من الممكنات ولا يوجد ممكن بدون
تعلق ارادة الله تعالى بوجوده واصل الضلالة الهلاك يقال ضل الماء في اللبن اذا صار

اي الرزق بمعنى الملك على تفسير المعتزلة لا يمتنع ان يأكله الاجنبية لانه يمكن ان لا يكون له حاجة من ملكه بسبب من الاسباب منه

حينئذ لا فيه وجه التقييد اي بالمشيئة في قوله يضل من يشاء ويهدي من يشاء اشارة الى انه
ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق على ما قال المعتزلة لانه اي البيان عام في حق
بل كان عبارة عن خلق الاهتداء
الكل اي في المسلم والكافر والاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا المصدر مضاف الى
المفعول اي وجدان الله تعالى العبد ضالا كما ذهب اليه المعتزلة او تسمية اي العبد ضالا
اذ لا معنى لتعليق ذلك بمشيئة الله تعالى رد لقول المعتزلة يعني ان خلق الضلال يختص بالله
فتعليقه بمشيئة الله تعالى مفيد واما الوجدان او التسمية فكل العبد فلا معنى لتعليق ذلك بمشيئة
ف الله تعالى ولكن صح اي لتعليق خلق الضلال بالمشيئة معنى لانه ليس عاما في حق الكل بل
الوجدان والتسمية نعم قد يضاف الهداية الى النبي عم كما اشار اليه جواب سائل
لا انه يقال لا نم ان الهداية عبارة عن خلق الاهتداء وان الاضلال عبارة عن خلق الضلال
والا لما جاز اضافة الهداية الى النبي عم بان يقال ان النبي عم هاد ولا اضافة الاضلال
الى الشيطان بان يقال انه مضل اما الملازمة بطلان فلان غير الله تعالى ليس بخالق واما بطلان اللازم
رد فلانه جاز الاضافة اليهما فيكون الهداية عبارة عن بيان طريق الحق والاضلال عبارة
عن وجدان العبد ضالا فاجاب بقوله نعم قد يضاف الهداية الى النبي عم مجازا المجاز هو
الكلمة المستعملة في غير ما وضع له في اصطلاح التخاطب من جاز الشيء يجوزه اذا تعداه
واذا استعمل اللفظ في معناه المجازي فقد جاز مكانه الاول وموضعه الاصلي فعلى هذا
يكون المجاز مصدرا ميميا اصله مجوز استعمل بمعنى اسم الفاعل ثم نقل الى اللفظ
المستعمل في غير ما وضع له وقد يوجه بان المتكلم جاز فيه اللفظ عن معناه الاصلي

فليس الضمير في تعليقه راجع الى الوجدان والتسمية

الى معنى اخر فهو محل الجواز فعلى هذا التوجيه يكون المجاز اسم مكان بطريق
التسبب كما في قوله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم والمراد به البيان والدعوة كما يسند
الى القران في قوله تعالى ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم لكونه سببا للاهتداء وقد
يسند الاضلال الى الشيطان مجازا في قوله تعالى ولاضلنهم والفعل الواحد لا يضاف
الى الله تعالى والى غيره واحد فكان المراد ما قلنا كما يسند الى الاصنام مجازا كقوله تعالى
ابراهيم عم واجنبني وبني ان نعبد الاصنام رب انهن اضللن كثيرا من الناس
ثم المذكور في كلام المشايخ ان الهداية عندنا اي عند اهل الحق خلق الاهتداء في
ومثل هداه فلم يهتد هذا جواب عن سؤال مقدر تقريره انه اذا كان الاضلال
والاهتداء بخلق الله تعالى فكيف يكون لقوله هداه فلم يهتد معنى لانه كان معناه
خلق فلم يخلق فلا يكون له معنى فاجاب بقوله مجاز اي مجاز من قبيل ذكر الملزوم
لزم وارادة اللازم لان الدلالة والدعوة الى الاهتداء ملازم لخلق الاهتداء عن الدلالة
والدعوة الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل بقوله تعالى
انك لا تهدي من احببت يعني لو كان الهداية عبارة عن بيان طريق الصواب لم يكن
لقوله تعالى انك لا تهدي من احببت اي لا تقدر على خلق الهداية ولو كان الهداية بيان طريق
الصواب لما صح النفي عن النبي عم لانه عم بين طريق الصواب لمن احبه وابغضه
فيكون الهداية بمعنى الاهتداء روي عن سعيد بن المسيب عن ابيه انه قال لما حضرت
في ابا طالب الوفاة جاء رسول الله صلعم فوجد عنده ابا جهل وعبد الله بن ابي امية بن
المغيرة

فقال النبي عم يا عم قل لا اله الا الله كلمة احاج لك بها عند الله فقال ابو جهل وعبد
الله بن امية اترغب عن ملة عبد المطلب فلم يزل رسول الله عم يعرضها عليه
ويعاودانه تلك المقالة حتى قال ابو طالب اخر ما كلمهم وانا على ملة عبد المطلب
وابى ان يقول لا اله الا الله فانزل الله تع في ابي طالب وقال الله لرسوله صلعم
انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء فقوله من احببت يكون على معنيين
احدهما احببته للقرابة والاخر احببت ان يهتدي ولكن الله يهدي من يشاء بدينه وهو
اعلم بالمهتدين يعني من قدر له الهدى وبقوله عم اللهم الميم عوض من يا ولذلك لا
يجتمعان وهو من خصائص هذا الاسم كدخول يا عليه مع لام التعريف وقطع همزة
ونداء القسم وقيل اصله يا الله امنا بالخير فخفف بحذف حرف النداء ومتعلق الفعل
ومنه اهد قومي مع انه يتبين نبي عم الطريق ودعاهم الى الاهتداء يعني ان الهداية
لو كانت عبارة عن بيان طريق الصواب لم يكن لقوله عم اللهم اهد قومي معنى لانه عم
بين طريق الصواب لقومه فيكون طلب الهداية طلب الحاصل وهو ممتنع منه عم لانه عبث فتعين
ان الهداية خلق الاهتداء والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هي الدلالة الموصلة بالفعل
الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء
او لم يحصل وما هو الاصلح فليس ذلك بواجب على الله تع اي من جملة اصول اهل الحق ان ما
هو الاصلح للعبد ليس بواجب على الله تع خلافا للمعتزلة اختلف العقلاء في انه هل يجب على
الله تع شيء من الاشياء ام لا فقال اهل الحق انه لا يجب عليه شيء من الاشياء لان الوجوب حكم

حكم من الاحكام والحكم لا يثبت الا بالشرع ولا حاكم على الشارع الذي هو الله تع فلا
يجب عليه تع ولانه لو وجب عليه شيء فانه لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب لان
الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم وان استوجب بتركه الذم كان الباري
تع ناقصا لذاته مستكملا بفعله وهو ممتنع عليه تع وقالت المعتزلة وجب على الله تع امور
وهو اللطف والثواب على الطاعة والعقاب على الكبائر قبل التوبة وان يفعل الا صلح
لعباده في الدنيا وان لا يفعل القبيح لهم عقلا واما اللطف فهو ان يفعل ما يقرب
العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية واما الثواب فهو نفع مستحق مقترن بالتعظيم
والاجلال فهو واجب على الله تع جزاء على التكاليف والطاعة واما الاصلح فواجب
عليه تع ان يفعل للعباد الاصلح واما العقاب قبل التوبة على الكبائر فواجب عليه تع عقلا
انه لا يفعل القبيح لان الله تع عالم بقبح القبيح فيكون مستغنيا عنه فوجب ان لا يفعل
ذلك وغير ذلك من الاشياء والنقض الزامهم على وجوب الاقدار والتمكين والا لما خلق
الكافر الفقير المعذب في الدنيا والاخرة لان الاصلح ان يكون مؤمنا وغنيا وعاقلا له
اي لله تع منة على العبد بسبب عطائه النعم وكالتوفيق الشكر في الهداية واضافة انواع
الخيرات لكونها اي المذكورات اداء للواجب واداء الواجب لا يوجب شيئا من ذلك قيل
ايجاب الحكمة واقتضاؤها لا ينفي عن الامتنان الا ترى ان منة الوالد المشفق وجب
على ولده عقلا وشرعا مع انه لا اختيار له في شفقته على ولده فكيف من له اختيار
في عدم لطفه ولكنه ادعى لقيامه من الوالد بولده ورد في الجزء الثاني فاجاب

لان الاصلح قطعا في التعقيب انه لا يخلق حتى لا يكون معذبا في الدارين
اي وان وجب على الله تع

والمنة توجب تنقيص النعمة قلنا انما توجب تنقيصا للنعمة اذا كان المنعم مثل المنعم عليه وغيره مثله فمنته لا توجب تنقيص النعمة

رحمته وحكمته لا ينافي وجوب امتنانه على عباده ولما كان في امتنانه اي الله على النبي
فوق امتنانه على ابي جهل لعنة الله اذ فعل الله لكل منهما اي من النبي عم وابي جهل
غاية مقدوره من الاصلح لهم قيل التسوية بين النبي عم وغيرها فيما يوجب الحكمة لي اعطاء
القدرة والعقل والنبي لا يوجب التسوية في فضله عليهم والله فضل انبياءه باعطاء
النبوة والعقل التام والتأييد بالملك فلذا من عليهم فوق ما من على غيرهم مع ان النبوة
في موجب حاله ولما كان سؤال العصمة اي الحفظ عن المعاصي بان يقال اللهم اعصمني والتوفيق
وكشف الضراء اي ودفع البلاء والبسط اللهم ابسط الخصب في الرخاء عطف تفسير معنى
ضر كان قبل السؤال من اسباب الحكم الموجبة للاجابة ولذا قال عم ان الله حيي كريم اذا رفع
عبده اليه يديه يستحيي ان يردهما صفرا اي من الحياء التغير والانكسار بتغير الانسان من خوف ما
يعاب به ويذم والحياء في حقه تعالى محمول على مقتضاها وهو وجوب الاجابة لان حاله يبعد
الخصم المستبرعين فيعلل رجحان الله والنبي عم اذ انه حاج حق لكل احد فيبقى مبقيا اي ضد المطلوب
اي لكل احد يجب على الله تعالى تركها اي ترك المفسدة ولما كان في قدرة العبد تعالى بالنسبة الى مصالح
العباد تبعية اذ قدر بالواجب وبنوع العبد الواحد فاذا فسد انحو العبد لا يقدر لانه ما فعل
اخف عليهم وهم يكثرون الشيم بلوى ونو كر فلزموا الاخف اي مفاسد هذا الاصل
اعني وجوب الاصلح بل اكثر اي مفاسد اكثر اصول المعتزلة اظهر من ان يخفى واكثر
من ان يحصى وذلك اي الفساد لقصور نظرهم اي نظر المعتزلة في المعارف الالهية اي العلوم
المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية ورسوخ قياس الغائب على الحق

على الحق على ان هو في طباعهم صفات متمسكين اي غشكم في ذلك اي في وجوب الاصلح
اي ترك الاصلح يكون بخلا وسفها اي مع اسمه وخبره في موضع رفع بكونه خبر مبتدأ وسفه او
غاية قالوا الحكيم اذا امر بطاعته وقد ان يعطي المامور ما يتصل به الى الطاعة ثم لم يفعل
لي من هو كان من زمرة البخلاء لما لو امر بالصلاة فلم يعط القدرة لينتفع بها ولم يعلم
بالصلاة هذا لكان مثل اجيب بانه هذا اي يكون من حكيم يحتاج الى الطاعة الاولياء ومعاونة
الانصار جوابه ان منع ما يكون حق المانع اي اللائق على الله تعالى ان يمنع وقد ثبت الحق
للمجاز الاولة اي الى لطفه وكرمه وحكمته وعلمه بالعواقب اي عواقب الامور يكون اي المنع
المذكور محض عدل وحكمة يكون مع كلمة فيه في موضع رفع بانه خبر ان في قوله ان منع
ما يكون وقوله وقد ثبت جملة معترضة يعني ان رعاية الاصلح للعبد محض المولى وقد
ثبت انه حكيم فلو منع الاصلح عن عبده كان ذلك حكمة فلا يجب عليه رعاية الاصلح قيل هذا
يؤيد كلام المعتزلة لان الحكمة اذا اقتضت منع الاصلح كان منعه واجبا لحكمته كوجوب الاصلح
عند حكمه ولذا قال في الكشف في قوله تعالى ان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم اي ان تغفر لهم
فليس بخارج عن حكمتك جوز مغفرة الكفر اذا اقتضاه الحكمة فهم لم يقولوا بوجوب
ثواب المطيع وعقاب العاصي مطلق بل جوزوا عكسه بحسب الحكمة ثم ثبت … اي
على ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى او ليس معناه اي معنى الوجوب استحقاق تاركه
الذم والعقاب وهو ظاهر اي عدم كون معنى الوجوب استحقاق تاركه الذم والعقاب ظاهر
لانه وجوب شرعي ولا شارع عليه ولا لزوم صدوره عنه اي صدور الفعل عن الله

بحيث لا يتمكن اي لا يقدر من الترك بناء تعليل لقوله ولا لزوم على التقدير اي الترك مجا
من سفه من بيان محالا او جهلا او عبث او عجز ونحو ذلك لا نه لزوم صدوره عنه بحيث
لا يتمكن من الترك رفض لمعنى الاختيار لانه لو لم يكن الباري تعالى قادرا على فعله
الا الترك لم يكن فاعلا مختارا وهو مذهب الفلاسفة وميل الى الفلسفة الظاهر انه عطف
اي الوضع لانه قول بكون الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وهو مذهب الفلاسفة
والى الى المعتزلة قائلون بان الله تعالى فاعل بالاختيار وليس لهم فيه ايما الا
وعذاب القبر اي العذاب قبل الحشر ولو في البحر وجوف الطيور وبطون السباع
اي من اصول اهل الحق اي عذاب القبر ثابت للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين
وهم الذين ماتوا قبل التوبة ثم قيل العذاب على الروح وقيل على البدن وقيل عليهما
وينبغي ان نقر بحقيته ولا نشتغل بكيفيته خص المصنف البعض لانه منهم من لا يريد
الله تعذيبه فلا يعذب وتنعيم اهل الطاعة في القبر بما يعلمه الله تعالى متعلق بقوله
وعذاب القبر وتنعيم اهل الطاعة ويريده وهذا ادل مما وقع في عامة الكتب اي
اكثر الكتب من الاقتصار بيان ما على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء تعليل
للاقتصار على ان النصوص الواردة فيه اي في اثبات عذاب القبر اكثر من النصوص
الواردة في تنعيم اهل الطاعة في القبر وعلى ان عامة اهل القبور كفار وعصاة
فالتعذيب بالذكر اجدر اي الحق من ذكر تنعيم اهل الطاعة اي تقريبا تنعيم اهل
ايضا او مما ذكر ولان النصوص الواردة في عذاب القبر اكثر من النصوص الوا

الواردة في تنعيم اهل الطاعة لا يوجب الاقتصار على ذكر عذاب القبر دون تنعيم
اهل الطاعة وسؤال منكر ونكير اي من اصول اهل الحق اي سؤال منكر ونكير سميا
بهذا الاسم لان الميت لم يعرفهما ولم ير صورة مثل صورتهما والنكير بمعنى المنكور من
نكر اذا لم يعرفه احد والمنكر بمعنى النكير وهما ملكان يدخلان القبر فيسألان العبد
عن ربه وعن دينه وعن نبيه بان يقولا من ربك وما دينك ومن نبيك قال السيد ابو
شجاع من المشايخ ان للصبيان سؤالا وكذا للانبياء عند البعض والاصح ان الانبياء
لا يسألون لانه يعرف النبي ويسأل عن النبي فكيف يسأل عن نفسه ويسأل اطفال
المؤمنين بالاتفاق وتوقف ابو حنيفة رحمه الله في اطفال المشركين في السؤال ودخول
الجنة وقيل يسألون ويدخلون الجنة ليكونوا خداما للمؤمنين وهم الغلمان المذكور
في الكتاب الكريم ثابت كل من هذه الامور الثلاثة بالدلائل السمعية لانها امور ممكنة
اي عذاب القبر وتنعيم اهل الطاعة وسؤال
نقيد بالاصلحان لان الممتنع الذي اخبر به الصادق يجب تاويله كقوله تعالى يد الله فوق
ايديهم اخبر بها الصادق اي النبي عم على ما نطقت به النصوص قال تعالى النار يعرضون عليها
غدوا وعشيا النار خبر مبتدأ محذوف اذا نظر كانه قيل ما هي فقال النار ويتحقق
منها الغرفة عليها على ابدال النار ومعنى الغدو اول النهار ومعنى العشي هو اخر النهار
من عشي العين اذا انتقص نورها ومنه الاعشى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون
اشد العذاب قال ابن عباس رضي الله عنهما ارواحهم على النار غدوا وعشيا وقال
مقاتل رضي يعرض على كل كافر مقعده من النار كل يوم مرتين وقال ابن مسعود
رضي

ارواحهم في جوف طير سود تروح الى منازلهم غدوة وعشية وقال بعضهم ارواح
الشهداء في جوف طير خضر تأوي الى قناديل معلقة بالعرش وارواح آل فرعون في
جوف طير سود تغدو وتروح على النار والآية تدل على اثبات عذاب القبر لانه ذكر
دخولهم النار يوم القيمة وذكر انه يعرض عليهم النار قبل ذلك غدوا وعشيا قوله
النار يعرضون عليها فيه وجهان احدهما النار مبتدأ ويعرضون خبره والثاني ان يكون
بدلا من سوء العذاب ويقرأ بالنصب بفعل مضمر يفسره يعرضون عليها تقديره يصلون
ونحو ذلك ولا موضع ليعرضون على هذا وعلى البدل او موضعه حال اما من النار او من
آل فرعون ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب فانه لما ذكر ان النار
العذاب في الآخرة فيكون العذاب الشديد في الدنيا فهو كان ادخلوا يقرأ بوصل الهمزة
بكون آل فرعون منادى بحذف حرف النداء تقديره يا آل فرعون ويقرأ بقطعها
وكسر الخاء بكون آل فرعون مفعولا الاول اي يقول الله تعالى للملائكة يعني تعالى يوم
القيمة ادخلوا آل فرعون قرأ ابن كثير وابن عامر وابو عمرو وادخلوا بضم الالف
وهكذا قرأ عاصم في رواية ابي بكر والباقون بنصب الالف وكسر الخاء فمن قرأ ادخلوا
بالضم فمعناه ادخلوا يا آل فرعون اشد العذاب فصار الآل نصبا بالنداء ومن قرأ
ادخلوا بالنصب معناه تعالى للخزنة ادخلوا آل فرعون يعني قوم فرعون اشد العذاب
يعني اسفل العذاب وصار الآل نصبا لوقوع الفعل عليه وقال ثم اغرقوا فادخلوا
نارا الفاء للتعقيب فيكون ادخالهم النار عقيب الاغراق فيكون هذا الادخال قبل

الادخال الذي في القيمة اي هو عذاب القبر وقال عم استنزهوا اي اتقوا من البول
فان اكثر عذاب القبر منه وقال النبي عم يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت نزلت
في عذاب القبر اذا قيل اي يثبت الله اذا قيل له اي للميت من ربك وما دينك ومن نبيك
فيقول الميت ربي الله وديني الاسلام ونبيي محمد صلعم وسلم تسليما والمراد بالقول الثابت
كلمة لا اله الا الله وقال عم اذا قبر اي وضع الميت هذا دليل على سؤال منكر ونكير اتاه
ملكان اسودان ازرقان عينان يقال لاحدهما منكر والآخر نكير انها وقال عم القبر
روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران روى عن اسباط عن السدي رض قال ان رجلا
ظالما يدخل قبره الا اتاه ملك قبيح الوجه اسود اللون منتن الريح فاذا رآه قال ما اقبح
وجهك فيقول كذلك كان عملك قبيحا فيقول ما انتن ريحك فيقول كذلك كان عملك منتنا
فيقول من انت فيقول انا عملك فيكون معه في قبره فاذا بعث من قبره يوم القيمة قال
اني كنت احملك في الدنيا باللذات والشهوات فانت اليوم تحملني فركب على ظهره حتى
يدخله النار فان كذلك قوله وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم وتعال هذا على سبيل
المثل انهم يحملون اوزارهم يعني وبال ذلك وثقال وقرئت ظهورهم من الآثام واصل
الوزر في اللغة الثقل قال المفسرون فان المؤمن اذا خرج من قبره استقبله احسن شيء
صورة واطيبه ريحا فيقول انا عملك الصالح طال ما ركبتك في الدنيا فاركبني انت اليوم
فذلك قوله يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا اي ركبانا وبالجملة الاحاديث الواردة
في هذا المعنى اي في عذاب القبر وتنعيم اهل الطاعة وسؤال منكر ونكير في قبره كثيرة جدا

بق الآخرة في الميزان والصراط متواترة المعنى وإن لم يبلغ آحادها حد التواتر أي متواترة بطريق
الإجمال وإن كانت جزئياتها لا يبلغ حد التواتر وأنكر عذاب القبر وتنعيم أهل الطاعة
وسؤال منكر ونكير بعض المعتزلة والروافض الغلوية قالوا إن الرسالة نزلت في الغد
وإنما قيد ببعض المعتزلة لأن بعضهم قائلون بعذاب القبر
إلى علي وإن جبرئيل قد أخطأ أو فضلوه على علي والجماعة بقوله تعالى الله عز وجل محمد رسول الله
والذين معه أشداء على الكفار الآية وقال الله عز وجل ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول
الله وخاتم النبيين واستدلوا بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى أي الموت
في الدنيا وقوله تعالى أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين ونوع القبر إحياء له في الأحياء
ثلاث في الدنيا وفي القبر وفي الحشر لأن حياة القبر يعقبها الموت والإماتة اثنتين في الدنيا
ن وفي القبر أجيب بأن إثبات الواحد والاثنين لا ينفي الزيادة ثم وقوله أمتنا اثنتين فالموتة
في الدنيا والقبر وكذا الإحياءة وترك حياة الآخرة لأنها معاينة عند قولهم أحييتنا قيل
إثبات الواحدة الآية إلا وما بطريق الحصر فينفي الزيادة ثم وأما حياة القبر فجزء إلى الحشر والآن
كله إلا ثم عذابه وتنعيمه لكن حياته لمثل الموت بالنسبة إلى حياة الحشر فيصح القول بأن الأحياء
ه ثلث لأن الميت جماد لا حياة له ولا إدراك فتعذيبه محال وجوز بعض المعتزلة تعذيب الموت بلا حياة
ولا يعاد الروح إلى بدنه
لا في الحياة الميت بشرطها لا وإدراك لا يلتذ التنعيم والتعذيب أجيب بأنه أو إدراك الجماد غير معقول فإن بين
الروح وتر لكل ميت حتى يدرك لكن الجزء الآن في الأفعال الاختيارية أجيب الأول
ل بأنه نقل إلى الإدراك في الحياة لا يعقل أصلاً وانضمام الحياة مع الإدراك في الأفعال
الاختيارية معقول في الجنين المحبوس فلعل الروح بعد خراب البدن يبقى متعلقة بعنصر

لكن

لكن لا يتحرك به لعدم كون العنصر حكمه وتصرفه والجواب أنه يجوز أن يخلق الله تعالى في جميع
الأجزاء أو في أجزاء الميت أو بعضها نوعاً من الحياة قدر ما يدرك الألم أو لذة التنعيم
اتفق أهل الحق على أنه تعالى يعيد في القبر حياة لكن توقفوا في أنه هل يعيد الروح
أم لا وامتناع الحياة بلا روح ممنوع وإنما هي في الحياة الكاملة التي منشأ الأفعال
الاختيارية قيل أو فلعله المعاصي إنما هو باختيار الروح وشعوره فلا بد من عوده
ب تعذيبه جواب بأن تعذيب الروح لا يحتاج إلى عوده إلى البدن وهذا كله مستلزم أن يخرج
ع سائر وهواء يقال إن في خلق الله تعالى فيه نوعاً من الحياة لزم إعادة الروح
إلى القبر الجديد ولزم أن يتحرك الميت ويضطرب في قبره ولزم أن يرى أثر العذاب
ج عليه واللوازم كلها باطلة وكذا الملزوم فأجاب عنه بقوله وهذا مستلزم إعادة الروح
ب إلى بدنه ولا أن يتحرك ويضطرب أو يرى أثر العذاب عليه أي على الميت بل خرج
عن شبهة المنكرين بأن نضع الميت في قبره ونراه بأحواله أي ونضع الميت في صندوق ضيق
ولا يتصور فيه جلوسه إلا مدلهم يدرك أن الله تعالى قادر على إحيائه قادر على إبقائه كما أنه
وعلى توسيعها الصندوق أو تضييقه واتفق أهل الحق على أن الله تعالى لم يخلق في الميت
ن القدرة والأفعال الاختيارية فلذا لم يعرف حياته ولا تحلل عليه جواب المنكر ونكير
الروح فينطق نطقاً مسموعاً كنطق اللسان والملك يسمعه حتى أن الغريق في الماء يعلم
دليل على عدم الاستلزام في الأولى أو الأول في بطون الحيوانات أو المصلوب في الهواء
يعذب وإن لم نطلع عليه ومن تأمل في عجائب ملكه وملكوته

اي عالم ... وعالم الغيب وعالم الشهادة

لم

وهو عالم المغيبات وغرائب قدرته وعجبه ثم سنبعها مثال ذلك فضلا عن الكيها
ونصب فضلا اما على الحال او المصدر واعلم كانه جواب سؤال مقدر وهو ان يقال
لم افرد المصنف احوال القبر بالذكر ولم يدرج في بحث احوال البعث بل هو يتوسط بين
احوال الدنيا والآخرة فاجاب بقوله واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط لانه
[illegible]
نهاية الدنيا وبداية الآخرة بين احوال الدنيا والآخرة افرده المصنف بالذكر ثم اشتغل
[illegible]
بتبيين حقية الحشر وتفاصيل ما يتعلق بامور الآخرة ودليل الكل اي ما يتعلق باحوال
بقوله والبعث حق
الآخرة انها امور ممكنة اخبر بها الصادق اي الرسول عم ونطق بها الكتاب والسنة
فيكون ثابتة وصرح بحقية كل منها تحقيقا وتاكيدا واعتناء بشأنه يعني ان المصنف
اي من احوال الآخرة
ع صرح بحقية كل واحد من احوال عذاب القبر بل القبر بان يقول ثابت مرة واحدة وصرح
بحقية كل واحد من احوال الآخرة بان ذكر بازاء كل واحد منها قوله حق فقال و
والبعث حق وهو ان يبعث الله تعالى الموتى من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية ويعيد
الاجزاء التي يكون الحيوان خلقته عليها ومن الباقية من اول العمر الى آخره ويعيد الارواح
حق لقوله تعالى قل يحييها الذي انشأها اول مرة جواب من قال من يحيي العظام وهي
رميم وقوله تعالى ثم انكم يوم القيمة تبعثون الى غير ذلك من النصوص القاطعة
الدالة على حشر الاجساد وانكره اي البعث الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدوم
بعينه يعني ان الفلاسفة انكروا حشر الاجساد لا يتم الا مع القول بصحة اعادة المعدوم
اي بالعوارض والتشخص
لكن هذا ممنوع لانه لا يتصور ان يكون المعاد عين الاول وفي المعدوم عينه ولا اثر منه
يبقى

اليها اي الى الاجزاء

جائز
حتى يقال فلفنا الحادث الوجود بعد وجوده بجواز وجوده اما ان يكون لذاته
او لمعنى لا جائز ان يكون لمعنى والا لزم التسلسل واذا كان جواز وجوده لذاته
يبقى جواز وجوده ثانيا لما لم يتغير ذاته ثم العدم ينقسم في علم الله تعالى الى ما سبق
له الوجود والى ما لم يسبق له الوجود اي المعدوم الاول ينقسم الى ما سيوجد والى ما لا
يوجد بمعنى الاعادة ان يتلبس الله تعالى بالوجود المعدوم الذي سبق له الوجود وبعبارة
ت اخرى ان الشيء اذا اعدم فانه بعد العدم جائز الوجود والله تعالى قادر على جميع الجائزات
فوجب القطع بكونه قادرا على اعادته بعد العدم وهو مع انه لا دليل لهم عليه اي
اي للفلاسفة — اي الامتناع
على امتناع اعادة المعدوم يعتد به غير مضر بالمقصود فقوله وهو مبتدأ خبره غير مضر خبر
صفة دليل
لان مرادنا بالبعث ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية التي كانت معها حال التولد ويعيد
القناعة الاصلية للانسان ويعيد روحه اليه سواء سمي ذلك اعادة المعدوم او لم يسم
اي الاجزاء الاصلية واعادة الروح
اعلم انهم اختلفوا في حشر الاجساد بالايجاد بعد الفناء بالكلية او بالجمع بعد تفرق الا
والحق التوقف وهو اختيار امام الحرمين اذ لم يدل قاطع سمعي على تعيين احدهما
احتج من قال بالايجاد بعد الفناء بالكلية باجماع الصحابة وقوله تعالى كل شيء هالك الا
وجهه وقوله كل من عليها فان اجيب عن الاول بان الظاهر ان الصحابة رض عنهم لم يخوضوا
في البحث عن كيفية فناء العالم وعن الآيات بان هلاك كل شيء خروجه عن الصفات المطلوبة
منه وكذا الفناء عرفا ولعل وجه عدمها يحصل بتفرق الاجزاء وان بقيت لا انه عدم وجود
الصانع وقوله هو الاول والآخر معناه الاول من كل شيء والآخر منه فلا يدل على فناء

[illegible]

العالم بالطلبة وقيل معناه المتنزه بالالوهية وصفات الكمال وبهذا سقط هذا اشار
اي قوله لان مرادنا بالبعث هنا التقريع بجمع الاجزاء الاصلية ما قلنا اي قال الحكمة
في دليل امتناع اعادة المعدوم بعينه وامتناع حشر الاجساد انه لو اكل انسان انسانا
آخر بحيث صار ماكول جزءا منه اي من الآكل فتلك تعاد فيهما اي في النهاد والعام بعين ذلك
مشار اليه ولعلهما اشارة الى ان المولف الاجزاء اي الاجزاء التي كانت للماكول ثم صارت
جزءا للآكل اما ان تعاد فيهما اي في الانسانين وهو محال كما سنبين اي ان يكون جزءا و
بعينه في آن واحد في شخصين متباينين او في احدهما فلا يكون معادا بجميع اجزائه
وذلك اشارة اي بيان سقوط ما قالوا لان المعاد هو الاجزاء الباقية من اول العمر
الى آخره والاجزاء الماكولة فضلة في الآكل فانا نعلم ان الانسان باق مدة والاجزاء
التي تحصل من الغذاء تتزايد عليه وتزول وتنقص وكذا السمن والهزال وسائر
الاوصاف فنجوز انه تعالى لا اعادة لها الا بالبت من اركان اصل الخلقة فان قيل
في طرف الخلقة هذا اي بعث قول بالتناسخ والطائفة التناسخية هم القائلون بتعلق روح
الانسان بعد فنائه ببدن انسان آخر نسخا او ببدن حيواني آخر مسخا او بجسم نباتي فسخا او بجسم رسخا
والنسخ في اللغة ازالة الصورة عن الشيء واثباتها في غيره كنسخ الظل للشمس لان البدن
الثاني ليس هو الاول لما ورد في الحديث من ان اهل الجنة من بيان حال ما جرد مرد قال عم
يدخل اهل الجنة الجنة جردا مردا مكحلين ابناء ثلث وثلثين الجرد جمع الاجرد وهو الذي لا شعر
على جسده والمرد وهو غلام لا شعر على ذقنه وقيل انه جمل جرد على سوء الذوقن وجا

وجاء في مرد مبتنيا للذوقن كان تغيير الوضع الحق وان حمل على العموم كان مرد صفة لجرد
لم يبد لان الجرد قد تناول بعمومه فلا حاجة اليه قيل ان يشعر به التقديم اي جرد وجرد
فيحمل المرد على المعهود والجرد على سائر الاعضاء سوى الرأس هذا الحديث تؤيد كون
البدن الثاني غير الاول بحسب التشخص وكذا قوله تع كلما نضجت جلودهم بدلناهم غيرها
المنقول ان الاطفال يحشرون بعد نفخ الصورة تلك الصورة واما فيه فعرفنا لو
بر طفل وان الجنين ضرسه مثل احد قال اهل اللغة اصل جهنم جهنام وهي بير لها قعر
فحذفت الالف وشدد النون فتح جهنم وقيل معرب من كه نام يعني كالمخني حام وحج
هذا فان الحق اي يكون القول البعث قول بالتناسخ من قال هاهنا مذهب الاولى
فيه قدم راسخ ثابت قلنا من طرف اهل الحق انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني
مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول فلم يكن المغايرة بينهما الا تعني ذلك اي تعلق
النفس للبدن الثاني الذي هو المخلوق من الاجزاء الاصلية للبدن الاول تناسخا كان
نزاعا في مجرد الاسم اي النزاع يكون لفظيا غاية ما يمتنع هذا المثل اعادة الروح
وتسميته تناسخا ولا دليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن اي الذي
كانه اشارة الى الجواب سوال مقدر وهو انه تناسخ
هو مخلوق من الاجزاء الاصلية بل الادلة قائمة على حقيقته اي على حقيقة الروح سواء
سمي تناسخا ام لا والوزن حق اي من جملة اصول اهل الحق ان وزن الاعمال للكفار
والمسلمين حق لقوله تع والوزن يومئذ الحق فيه وجهان احدهما ان الوزن مبتدا و
خبره والعامل فيه الظرف محذوف اي والوزن كائن يومئذ والحق صفة للوزن

محذوف ذلك ان يكون الوزن خبر مبتداء محذوف اي هذا الوزن و يومئذ ظرف ولا يجوز
على هذا ان يكون الحق صفة لئلا ينفصل بين الموصوف وصفته والميزان عبارة عما يعرف
به مقادير الاعمال ذهب كثير من المفسرين الى انه له كفتان ولسان وشاهين وقد ورد
في الخبر الصحيح تفسيرا بذلك والعقل قاصر عن ادراك كيفيته فاستحيل كيفيته يجب تاويله
عند المعتزلة لا عند اهل السنة كمسئلة الرؤية بخلاف ما يستحيل ذاته حيث يجب تاويله اتفاقا
كمسئلة الجهة والجسمية وانكره المعتزلة ذاهبين الى ان المراد بالوزن في الاية هو العدل و
الادراك فميزان الالوان هو البصر والاصوات السمع والمعقولات العقل فلذا ذكر
بلفظ الجمع قال الله تعالى فاما من ثقلت موازينه الاية والا فالمشهور ان الميزان واحد وجمعه
الجمع للتعظيم وقيل لكل مكلف ميزان قبل الكل هل اي يعتبر تعدده بالنظر الى الاشخاص او
الجمع ذاته لان الاعمال اعراض ان امكن اعادتها لم يمكن وزنها اي لا تتم اولان اعادة
الاعمال ممكنة ولئن سلمنا انها ممكنة لكن لا يمكن وزنها لانها ليس لها خفة ولا ثقل
ولانها لا يكون في الابطال معدوا ولا مقدار للاعمال ولانها معلومة الله تعالى فوزنها عبث
والجواب عن السند الاول للمعتزلة انه قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال اي القبي هي التي
كتب الحفظة في الدنيا هي التي توزن فلا اشكال هذا جواب عن السند الاول وروي
عن ابن عباس رض يوزن الحسنات والسيئات في الميزان فاما المؤمن فيؤتى بعمله احسن
صورة فيثقل حسناته على سيئاته واما الكافر فيؤتى بعمله في اقبح صورة ويثقل سيئاته
على حسناته وقال بعضهم لا يوزن عمل الكفار واما يوزن الاعمال التي باذائها الحسن

الحسنات وقيل ان الله تعالى يخلق في كفة ميزان السعداء ثقلا وفي كفة ميزان الاشقياء
خفة وهي علامة للسعادة والشقاوة وقيل يجعل الحسنات اجساما لطيفة نورانية
والسيئات اجساما ظلمانية قال ابو بكر رض انما ثقلت موازين من ثقلت موازينه
يوم القيمة باتباعهم في الدنيا الحق وثقله عليهم وحق الميزان لا يوضع فيه الا الحق
ان يكون ثقيلا وانما خفت موازين من خفت موازينه يوم القيمة باتباعهم في الدنيا
الباطل وخفته عليهم وحق الميزان لا يوضع فيه الا الباطل ان يخف وعلى تقدير تسليم
هذا جواب عن السند الثاني للمعتزلة كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض فلعل في ا
حكمة غرضا الحكمة اعلامهم انه تعالى واصلاح عن الخلل لا نطلع عليها يعني لا نعلم او لان افعال
الله تعالى التي من جملتها الوزن معللة بالاغراض والعلل الغائية بل انها ليست معللة بها
فيجوز ان يوزن الاعمال وان كانت معلومة له تعالى ولئن سلمنا انها معللة بها فلعل
في الوزن بعد كون الاعمال معلومة له حكمة لا نعلمها وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب
العبث والكتاب اي من جملة اصول اهل الحق ان الكتاب بحق المثبت اي المكتوب فيه
طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى صفة للكتاب او حال للمؤمنين بايمانهم وللكفار
بشمائلهم ووراء ظهورهم حق لقوله تعالى ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا
مفتوحا فقوله نخرج بنون العظمة وقرئ بياء مضمومة وبياء مفتوحة وراء مضمومة
وكتابا حال على هذا اي يخرج عمله مكتوبا ويلقيه صفة للكتاب ومنشورا حال من الضمير
المنصوب ويجوز ان يكون نعتا للكتاب وقوله تعالى واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب

حسابا يسيرا اي سهلا لا يناقش فيه ولا يناقش اصحاب الشمال ويكتب عنه ذكر الحساب نعيم لم
يعلم الله والحساب حق والحال انه من جملة اصول اهل الحق الثابتة بالكتاب والحكمة [illegible]
اي المكلف اذا علم ان اعماله تكتب عليه وتعرض على رؤوس الاشهاد كان ازجر عن المعاصي
وان العبد اذا وثق بلطف سيده واعتمد على عفوه وستره لم يحتشم احتشامه من خدمه
المطلعين عليه وانكره المعتزلة زعما منهم انه عبث والجواب ما مر والسؤال حق اي من
جملة اصول اهل الحق ان سؤال الله تعالى عن عباده حق لقوله تعالى ان الله تعالى يدني المؤمن
اي يقربهم قرب كرامة لا قرب مسافة لان الله تعالى متعال عنه فيضع كنفه اي حفظه اي
يبذل عصمته الكنف الجانب وجناح الطير كنفه الكنف الساتر يقال في كنف الامير اي في حفظه
ومعاونته وستره عطف تفسير لقوله فيقول اتعرف ذنب كذا فيقول العبد نعم اي رب
حتى قرره اي جعله مقرا بان اظهر ذنوبه والجاه الى الاقرار بها ورأى في نفسه اي رأى
المؤمن في ذاته والواو للحال قد هلك قال الله تعالى سترتها اي الذنوب عليك في الدنيا وانا
اغفرها لك اليوم نعم انا نعتقد التخصيص لا في الذنوب لا نعفوها [illegible] الا انه وانا [illegible]
انا سترتها عليك لان الستر في الدنيا كان باكتساب العبد بخيار فيعطى كتاب حسناته واما
الكفار [illegible] من تتمة الحديث والمنافقون فينادى بهم على رؤوس الخلائق اي وسط الخلق
هؤلاء الذين كذبوا الا لعنة الله على الظالمين والكذب هو الخبر الغير [illegible] على خلاف ما هو
به الا هو في نفس الكلام لتنبيه المخاطب قيل معناه حق اصل اللعنة البعد والطرد فيقال
للشيطان اللعين لبعده عن الرحمة اذا تلاعن اثنان فان كان احدهما مستحقا للعنة

للعنة رجعت اللعنة اليه وان لم يستحق احدهما اللعنة ارتفعت اللعنة الى السماء فلم تجد
هناك موضعا فتحدر فترجع الى الذي تكلم بها ان كان اهلا وان لم يكن اهلا لذلك رجعت
الى الكافر ووقع في بعض الرواية الى اليهود وهذا السؤال في الموقف عند الحساب واما في
القبر فالسؤال عن دينه [illegible] وللجان حين حشر [illegible] فيوديهم الى الموقف قبل مواقف القيامة
الخمسين وقيل خمسون الف سنة وقيل على المؤمنين الف سنة وللكافرين خمسون الف سنة
وقد ورد في الحديث انه يكون على المؤمنين قدر صلاة مكتوبة صلاها في الدنيا والحوض حق
اي من جملة اصول اهل الحق الحوض حق لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر قال عامة المفسرين نهر
في الجنة وعذوبته [illegible] وقيل انه حوض في الجنة وقيل اولاد النبي واتباعه وعلماء امته
او القرآن وقولهم حوض مسيرة شهر زواياه اي اطرافه سواء ماؤه والاصل في
ماء موه لقولهم ماهت الركية تموه وفي الجمع امواه فلما تحركت الواو وانفتح ما
قبلها قلبت الفا [illegible] وليس تعبابه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك
وكيزانه جمع كوز اكثر من نجوم السماء والهمزة في السماء بدل من واو قلبت همزة لوقوعها
طرفا بعد الف زائدة من يشرب فلا يظمأ اي لا يعطش ابدا والاحاديث فيه اي في اثباته الحوض
كثيرة فان قلت فلم يظمأ ابدا [illegible] قلت يجوز [illegible] عن قطع
العطش او معناه من يشرب منه وقد قدر له دخول النار لا يعذب فيها بالظمأ ابدا و
الصراط حق اي من جملة اصول اهل الحق ان الصراط حق وهو جسر ممدود على متن
جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يعبره اي يمر اهل الجنة وتزل به اقدام اهل

اهل النار اعلم ان الصراط المعنوي هو صراط الله الذي وصفه بشريعته لعباده في الدنيا فمن
استقام في الشريعة جاز عليه ومن لم يستقم فقد زلّت اقدامه ووقع في دركات النار وهل يمكن في
الدنيا يتمثل بصورة تناسبها يوم الحشر ولذا قال عم يحشر الناس يوم القيمة عشرة
اصناف في صورة الخنزير والقردة ونحو ذلك وفي صورة القمر ليلة البدر وذلك حسب
الحسنة والسيئة وانكره المعتزلة لانه لا يمكن العبور وان امكن فهو تعذيب للمؤمنين
ليم
اذ ليس الا انه لا بد من طريق الجنة والنار ولما دلت النصوص الواردة على تعدد بعض صوره وبدون
بالسمع وقوعه فانه دون الصراط الحسي وقيل ان الاولى انه الراكب على نعت القلع
والتركيب ونحوهما والجواب ان الشرع قد دل ان يمكن من العبور عليه ويسهله عطفا
بفضل على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف اي اللامع ومنهم كالريح الهابّة
ومنهم كالجواد وهو الفرس الذي يجري بسرعة الى غير ذلك مما ورد في الحديث كالمشي والطيران
في الهواء والجنة حق الجنة المرة من الجن وهو مصدر جنه اذا ستره سمي بها الشجر المظلل
لالتفاف اغصانه للمبالغة كانه ستر واحد ثم البستان لما فيه من الاشجار المتكاثفة
المظللة ثم دار الثواب لما فيها من الجنان وقيل سميت بذلك لانه ستر في الدنيا ما اعدّ فيها
للبشر من النعيم حق والنار حق لان الآيات والاحاديث الواردة في شانهما اشهر من
ان تخفى واكثر من ان تحصى لكنه نقض صريح في تعيين مكانهما والاكثر وعلى ان الجنة فوق
السماء السابع وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عم
سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع والحق التفويض علمه الى العليم

عنه
الى العليم الخبير قيل ان الجنة المأوى بعض الجنان ولو سلم انها الكل فكونها عند سدرة كما يستلزم
كونها فوقها ومنه عندها فان الارض عندك وليس كل جزء عندك واما الحديث فانما يقتضي
سقف الجنة لا الجنة بل انكر ان الجنة ظهور حال الحق والنار ظهور جلاله باعتبار تجلي
ملك الا ابتداء المقصود في العالم والمكون في البطون معذب بالنار او متنعم بالجنة
اتفاقا ومثل هذا لا يقتضي تعيين المحل وكيف بك بحجة على ما روي انه عم صلى صلاة
الخوف فقالوا يا رسول الله رأيناك في الصلوة تناولت شيئا ثم تأخرت فقال اني
رأيت الجنة فتناولت منها عنقودا ولو اخذته لاكلتم فيه ما بقي الدنيا وقال عم
الجنة اقرب الى احدكم من شراك نعله وكذا النار ثم في المنكر في اي العلامة بان الجنة
موصوفة بان عرضها كعرض السماء والارض وهي في عالم العناصر محال لان عالم العناصر
اصغر من الجنة الموصوفة فلا اكثر لا يكون موجودا في الاصغر لانه لا يسعه او كانت
موجودة في عالم الافلاك او في عالم آخر خارج عنه وهو ايضا محال لاستلزامه الخرق
والالتيام وهو باطل على الافلاك واعلم ان الحكماء القائلين بعالم المثل يقولون بالجنة
والنار وسائر ما ورد به الشرع لكن قالوا في عالم المثل لا في جنس المحسوس قاله
الكمال ابن شريف قلنا هذا مبني على اصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه
قوله
الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان تكرير وتاكيد لان قوله موجودتان يعلم منه
مخلوقتان وزعم اكثر المعتزلة انهما انما يخلقان يوم الجزاء وتمسكوا بانهما لو وجدتا
الآن فاما في عالم العناصر او في عالم الافلاك او في عالم آخر والكل باطل فاما الحكيم ...

من ولم يلزم نفي وجودهما مطلقا قال في شرح المقاصد لزوم ذلك ممنوع لان افناء هذا
العالم وايجاد عالم الجنة والنار لا يستلزم خرق الافلاك فيه تامل لنا قصة آدم وحوا
وذكر ان الله تعالى لما خلق آدم واسكنه الجنة القى عليه النوم فلما كان آدم بين النوم و
اليقظة خلق من ضلع من اضلاعه اليسرى فلما استيقظ قيل له يا آدم ما هذه قال المرأة
لانها خلقت من المرء فقيل ما اسمها قال حواء لانها خلقت من حي وقد قيل انما سميت حواء
لانها كانت على شفتيها حوة يعني خال وقيل لان لونها تضرب الى السمرة فسميت حواء من قولك
احوى كقوله تعالى فجعله غثاء احوى آدم اسم اعجمي كآزر وسالخ واشتقاقه من الادمة
بالفتح بمعنى الاسوة او من اديم الارض لما روي عنه عم انه تعالى قبض قبضة من جميع الارض
سهلها وحزنها فخلق آدم او من الادم والادمة بمعنى الالفة والسكنى في الجنة وكذا
اخراجهما من الجنة فكذا الله واذ لا قائل بالفصل والآيات الظاهرة في اعدادهما
مثل اعدت للمتقين واعدت للكافرين بلفظ الماضي وفي ادم اعددت لعبادي الصالحين
ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فلا ضرورة في العدول عن الظاهر فان
عورض بمثل قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا
فسادا فانه عورض من جانب المعتزلة بان نجعل دال على ان الجنة والنار
مخلوقتان لان موجودتان وكلنا عندنا ما ينفيه وهو قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها
الآية فانها تدل على انهما غير مخلوقتين الآن قلنا في الجواب عن المعارضة يحتمل الحال
والاستمرار ويعني ان قوله في الآية يحتمل ان يكون للاستقبال ويحتمل ان يكون للحال والاستمرار ومقصود

ومقصودكم انما يتم ان لو كان المراد الاستقبال دون الحال والاستمرار وبالاحتمال
لا يتم المقصود وتحتمل ان يكون الجعل بمعنى التمليك والتخصيص لا الخلق فلا يصلح حجة لكم
ولئن سلم فقصة آدم تبقى سالمة عن المعارضة اي ولو سلم انه للاستقبال وان معارضنا
بقوله تعالى اعدت للمتقين واعدت للكافرين وكذا قصة آدم وحوا بقيت سالمة عن
المعارضة فيكون الجنة والنار مخلوقتين الآن ومن زعم ان الجنة لم تخلق بعد قال انها
بستان كان في ارض فلسطين او بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحانا لآدم و
حمل الاهباط على الانتقال منه الى ارض الهند كما في قوله تعالى اهبطوا مصرا وفيه نظر لان
المتبادر قد يستعاد للانتقال اذا ظهر امتناع حقيقته والمتبادر ها هنا ليس كذلك
قالوا اي المنكرون على عدمهما الآن لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك [illegible]
لانتفاء الشيء في انتفاء اكل الجنة اي الثمر الذي يؤكل لقوله تعالى اكلها دائم لكن اللازم
اي دوام اكل الجنة باطل لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه قلنا لا خفاء في انه لا يتصور دوام
اكل الجنة بعينه لان المراد بالاكل المأكول وهو يفنى في الجنة باتفاق المفسرين وذلك
غير دائم ضرورة فنائه عند اهل الجنة بالاكل وانما المراد بقوله اكلها دائم الدوام بانه اذا
فني منه شيء من اكل الجنة جيء ببدله يعني المراد بالدوام الدوام النوعي لا الدوام بالشخص
والشخص وهو لا ينافي الهلاك المذكور لانتفاء الهلاك لحظة على ان الهلاك لا يستلزم
الفناء بل يكفي في الهلاك الخروج عن الانتفاع به لحاجة الهلاك ولئن سلم اي وان
سلمنا ان الهلاك يستلزم الفناء يجوز ان يكون المراد بان يعقل كل شيء هالك الا وجهه
بجوده

اي كل ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواجبي
بمنزلة العدم قال ارباب المكاشفة لا وجود الا للواجب لكن ينعكس ظله في مرايا الماهيات
فظن انها موجودة فظله ممكن ما لا انه بنفسه في الوجود كان الله ولم يكن شيء والآن على ما كان
قوله خارج عن طور العقل حاصل هذا الجواب ان يقال للانتهاء اللازم بطلانه لا تنافي
بين هذين الآيتين فان المراد من دوام اكل الجنة في قوله تعالى اكلها دائم هو الدوام
النوعي لا الدوام الشخصي والمراد من الهلاك في قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه هو
الهلاك اللحظي لا الهلاك الدائمي فلا تنافي بين الدوام النوعي والهلاك اللحظي وانما
التنافي بين الدوام الشخصي والهلاك الدائمي ولو سلم ان المراد بالدوام هو الشخصي لكن لا نسلم
انه ينافي قوله كل شيء هالك الا وجهه لان المراد من الهلاك ليس الانعدام والانتفاء
بل المراد به هو الخروج عن الانتفاع وهو لا يستلزم الانعدام والانتفاء ولو سلم
ان المراد بالهلاك هو الانعدام والانتفاء لكن لا ينافي قوله تعالى اكلها دائم لان المراد
في قوله كل شيء هالك الا وجهه ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته اي باقيتان لا تفنيان
ولا يفنى اهلهما اه دائمتان لا يطرأ عليهما عدم مستمر لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين
فيها ابدا واما ما قيل كان اشارة الى الجواب سؤال وهو ان يقال ان قوله باقيتان
لا تفنيان ولا يفنى اهلهما ينافي ما قيل من ان الجنة والنار تهلكان ولو لحظة فاجاب
بقوله وما قيل من انهما تهلكان ولو لحظة تحقيقا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلا ينافي
البقاء جواب اما هذا المعنى اشارة الى قوله لا يطرأ عليهما عدم مستمر على انك قد

عرفت اشارة الى ما قوله على ان الهلاك لا يستلزم الفناء وانه لا دلالة في الآية في قوله كل شيء
هالك الا وجهه على الفناء وذهب الجهمية الى انهما تفنيان ويفنى اهلهما وهم اصحاب جهم
بن صفوان وهو من الجبرية وهم قائلون بانه اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار
يتمتع اهل الجنة بقدر اعمالهم و اهل النار اذا اذاقهم الله العذاب بقدر اعمالهم
وكفرهم ثم افنى الله تعالى الجنة والنار واهلهما احتجوا بقوله تعالى هو الاول والآخر واحتجوا
بان القوى الجسمانية متناهية عدة ومدة فلا بد من فنائهما بان الاحراق يفني الرطوبة
والبنية وهما شرط الحيوة فيفنى الحيوة بعد خروجها عن قضية العقل اجيب عن الاول
بمنع تناهي القوى الجسمانية لم لا يجوز موضعه وعن الثاني بان الحيوة بخلق الله تعالى بلا شرط
البنية والرطوبة ولهي في السمندر فانه حيوان مأواه النار ولا يتأذى به والاولى ان يقال
خلوق الجهنمي ويتجدد ذلك حينا لما قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها
اي مذهب الجهمية قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه اي على مذهب
الجهمية شبهة فضلا عن حجة اي د ليلهم لا يفيد شبهة اي دليلا ظنيا فضلا عن ان
يكون حجة قطعية والكبيرة قد اختلفت الروايات فيها فروى ابن عمر انها تسعة الشرك
بالله اي الكفر مطلقا واكثر يعبد الصنم وقتل النفس سواء قتل نفسه او غيره بغير حق
احترز به عن القصاص والقتل لنفسه يوجب القصاص واما سقط في الدنيا لتعذر
الطلب وقذف المحصنة بفتح الصاد وكسرها وهي الحرة المكلفة المسلمة العفيفة
وهي احصنها الله تعالى عن الشباب والزنا وبالكسر التي احصنت فرجها عن الزنا

معناه الرجم الرجم وهو بشرط صحيح والزنا وهو الوطء في قبل المرأة الخالي عن الملك وشبهته
فوطء البهيمة واللواطة ليس بزنا وكذا الايلاج بلا غيبة الحشفة وكذا وطء المرأة زوجها
زوجتها او فيه شبهة الملك ولذا لا حد فيه والفرار عن الزحف وهو الجيش الذي يرى لكثرته
كأنه يزحف اي يدب دبيبا والمراد ههنا الفرار عن الجيش في الغزو لكن يجب ان يقيد بان لم
يزد الضعف في الشرع بمواظبة امر خارق للعادة من نفس شريرة باعانة يحرم فيها
التعلم فيخرج المعجزة والكرامة اذ لا شر فيهما ولا تعلم وقيل السحر فعل شيء يخيل انه
انه قد فعل الشيء الفلاني وما فعله او يخيل انه قتل فلانا وما قتله وما اشبه ذلك
واكل مال اليتيم الاجنبية الشرعي لما قال الله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن
واما ما اخذه قضاة الزمان حقا للقسمة فاسد مشروع اذ لم يعين له من بيت المال
حق وكيف مسألة عقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم اي الذنب فيه وان
صغيرة فالكبيرة فيه كبيرة وقيل الالحاد فيه منع الناس عن عمارة الالى ذي اللغة
المميل عن القصد ولهذا سمي الملحد العادل عن الحق المدخل فيه ما ليس منه تبيانه قد
اخذه الدين وحده وزاد ابو هريرة رضي الله عنه اكل الربا وهو زيادة احد البدلين في البيع مع
اتحاد الجنس والدرهم مع الدرهمين مختلفان في الجنس وكذا الخلط مع الشعير وغيرهما من الحبوب
وذكر الملك لكونه معظم منافعه وزاد علي رضي الله عنه السرقة وهو الاخذ خفية ما قدر
نصاب محرز بمكان او حافظ بلا تأويل ولا شبهة ونصابها عشرة دراهم عند ابي ح وربع دينار
عند الشافعي رضه وثلثة دراهم عند مالك رحمه وشرب الخمر وهو المسكر من ماء العنب

نبي عند ابي ح واصحابه رحمهم والمسكر من اي ماء كان نبيا او غير نبي عند الشافعي رضه وقيل
ما كان منه مفسدة مثل مفسدة نبي مما ذكر كل المسكر وما كان من غير العنب او الكثير منه كقطع
الطريق اخذ المال فانه فوق السرقة ولي يزاء الرسول فانه فوق عقوق الوالدين
وقيل كل ما كان توعد عليه الشرع عليه عائذا الى حال الدنيا بخصوصه في القرآن
كالحد في الدنيا والوعيد بالنار في الآخرة واكل مال اليتيم وقيل شرط ان يكون الوعيد
وقيل كل معصية اصر عليها فهي كبيرة وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة ولذا قال عم لا كبيرة
مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار قال صاحب الكفاية الحق انهما اي الصغيرة والكبيرة
اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتيهما بل بالاعتبار وكل معصية اضيفت الى ما فوقها
فهي صغيرة واذا اضيفت الى ما دونها في الاثم فهي كبيرة فقد بحث لان الفقهاء قد فرقوا
بينهما بان الكبيرة تسقط العدالة في الشهادة دون الصغيرة وكذا ائمة الحديث فرقوا
بينهما بان الصغيرة تكفر بالحسنات دون الكبيرة لما ورد في الحديث ان الصلوة الخمس والجمعة
ورمضان الى رمضان مكفرات لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر وحملوا عليه قوله تعالى ان الحسنات
يذهبن السيئات وعلى ما ذكره صاحب الكفاية لا يحتاج الى الفرق بينهما بل هو معنى لغوي لا
كلام فيه والكبيرة المطلقة بالنسبة الى نفسها بدون الاضافة هي الكفر اذ لا ذنب اكبر منه
اي حاصل الكلام ان ما عداه الكبيرة التي هي غير الكفر لا تخرج العبد المؤمن من الايمان
لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة
ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين اي بين الكفر والايمان في مرتكب الكبيرة

يجوز لانتفاء الاعمال الصالحة التي هي جزء من حقيقة الايمان ولا كافر لبقاء التصديق الذي
هو اصل الايمان فالمراد من مرتكب الكبيرة من اتى بالكبيرة ولا يأتي بالاعمال الصالحة
اما اذا اتى بالكبيرة واتى بالاعمال الصالحة ايضا يلزم ان يكون مؤمنا عندهم لعدم انتفاء
التصديق والاعمال الصالحة فلا يكون ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند المعتزلة
على الاطلاق صحيحا الا ان يكون مرادهم ما ذكرنا بناء على قولهم لقوله حيث زعموا ان
الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان وتقريره انه يقول انه لما كانت الاعمال الصالحة جزءا
من حقيقة الايمان لزم ان يكون مرتكب الكبيرة كافرا عند المعتزلة لانه انتفى الجزء يوجب انتفاء
الكل فلا يثبت المنزلة بين المنزلتين اعلم ان المعتزلة قالوا ان السيئات تذهبن الحسنات
حتى ذهب جمهورهم الى ان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات للتنافي بين الاجتماعين
عندهم ورد عليه بقوله ان الله لا يضيع اجر من احسن عملا وبانه لا يحسن من الحكيم الكريم ابطال
طاعات العمر بتناول لقمة من الربوا وجرعة من الخمر خدم كريما مائة سنة ثم خالف امرا من اوامره
ثم انهم اختلفوا في الاعمال فعند ابي علي وابي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي
اي المعتزلة
الهذيل فعل الطاعات واجبة ومندوبة الا انه يخرج من الايمان وحرمان دخول الجنة في ترك
المندوب حتى لا ينبغي ان يكون مذهبا لعاقل ولا تدخله اي العبد المؤمن في الكفر خلافا
للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة ايضا كافر وانه لا واسطة بين
وهم طائفة من الكفرة والملاحدة
الكفر والايمان قيل ان النص قد نطق بصدور المعصية عن الانبياء عليهم السلام فلا اقل من
الصغيرة فان قالوا بكفر الانبياء فقد كفروا وان لم يقولوا فقد تركوا مذهبهم فظهر بطلان

بطلان قولهم لنا اي دليلنا على ان مرتكب الكبيرة مؤمن لا كافر وجوه الاول ما مر من ان حقيقة
بالقلب
الايمان اي الايمان الشرعي هو التصديق القلبي فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به اي التصديق
القلبي الا بما ينافيه وهو الكفر فمن وجد منه الاقرار باللسان وتصديق بالقلب يتصف بكونه
مؤمنا فما لم يتبدل التصديق بالتكذيب والاقرار بالانكار ولا يوصف بكونه كافرا واذا لم
يكن كافرا كان مؤمنا فلا واسطة بين التصديق والتكذيب الا بالشك والتوقف وهو كفر
في القتل
بالاتفاق ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة في الزنا او حمية او انفة كما في
الغيرة وكسل خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب من الله تعالى ورجاء العفو والعفو عنه
في العبادات الرجوع والاقدام
الحياء من عقابه اذا ذكرت والندم والعزم في اللغة توطين النفس على الفعل على التوبة
التوبة عند المعتزلة علة موجبة للمغفرة وعندنا سبب محض للمغفرة والتوبة الرجوع
فاذا وصف بها العبد كان رجوعا عن المعصية واذا وصف بها الباري تعالى اريد بها الرجوع
عن العذاب الى المغفرة والتوبة على ضربين ظاهر وباطن فالظاهر التوبة من الذنوب الظاهرة
وهي مخالفات ظواهر الشرع وتوبته ترك الذنوب واستعمال الجوارح بالطاعة والباطن
هو توبة القلب من ذنوب الباطن وهي الغفلة عن الذكر حتى يتصف به بحيث لو صمت لسانه لم
يصمت قلبه وتوبة النفس قطع علائق الدنيا والاخذ باليسير من الغذاء والتعفف وتوبة
العقل الاشتغال في تمام الاوقات بانواع الخلوات والتفكر في بواطن الآيات وآثار الصنع
الملكوتيات وترك التطلع للكرامات والاعجاب بالنفس لما يرد عليه ويلقيه لا ينافي الا
قوله ومجرد الاقدام مبتداء وقوله لا ينافيه خبره ثم جواب سوال مقدر وهو ان يقال النبي الاقدام

على الكبيرة كفرا اصلا فاجاب بقوله نعم اذا كان بطريق الاستحلال اى عد الكفر حلالا او طلب
الكبيرة حلالا والاستخفاف فانه كفر لكونه علامة للتكذيب اى تكذيب الشريعة ورسوله ولا
نزاع في ان من المعاصي اى بعض المعاصي ما جعله الشارع امارة التكذيب وعلم كونه اى كون
ما جعله الشارع كذلك اى امارة معنى كذلك الكاف في موضع رفع اى الامر كذلك ويجوز ان
يكون نصبا صفة لمصدر محذوف بالادلة الشرعية كسجود جمع ساجد الصنم والقاء
المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر
وجد ذلك العلامة ارتفع التصديق القلبي ولا يكون الاقرار باللسان معتبرا وبهذا
اى بما ذكرنا من قولنا ولا نزاع في ان من المعاصي الخ ينحل ما يقال من ان الايمان اذا كان
عبارة عن التصديق والاقرار ينبغي اى لا يصير المقر بالكلمات المصدق بالقلب كافرا بسبب
شيء من افعال الكفر والفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب او الشرك الى الآيات والاحاديث
الناطقة باطلاق المؤمن على العاصي اى على مرتكب الكبيرة كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب
عليكم القصاص وكقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا يعني صادقة
في توبته وقيل نصيحة لنفسه في توبته في نفاق سئل عمر بن الخطاب رضي عن توبة النصوح
قال هو الرجل يتوب من عمل السوء ثم لا يعود اليه ابدا وقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا الآية وهي كثيرة اى الآيات والاحاديث الدالة على اطلاق المؤمن على مرتكب الكبيرة
حاصل توجيه الكلام انها اى الكبيرة لو كانت تخرج المؤمن عن الايمان وتدخله الكفر
لما اطلق الله تعالى في آياته ورسوله في احاديثه اسم المؤمن على مرتكب الكبيرة لكن التالي باطل

لو روده الاحاديث والآيات على الاطلاق وكذا الملزوم الثالث اجماع الامة المرحومة على
انه محكم لا يخالف وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد في عصر على حكم شرعي من عصر النبي
الى يومنا هذا بالصلوة على من مات من اهل قبلته من غير توبة والدعاء معطوف على بالصلوة
والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق متعلق باجماع الامة على ان
ذلك اى الصلوة والدعاء والاستغفار لا يجوز لغير المؤمن يعني ان مرتكب الكبيرة لو لم يكن
مؤمنا لما اجتمعت الامة بالصلوة على من مات من اهل القبلة من غير تفرقة بين المطيع والعاصي
والدعاء والاستغفار عليه لان الصلوة على الكافر والدعاء والاستغفار غير جائز والتالي
باطل وكذا الملزوم احتجت المعتزلة بوجهين الاول ان الامة بعد اتفاقهم ان مرتكب الكبيرة
فاسق من قولهم فسقت الرطبة عن قشرها اذا خرجت والفاسق في الشرع الخارج عن
امر الله بارتكاب الكبيرة وله درجات ثلث الاولى التغابي وهو ان يرتكبها احيانا مستقبحا
اياها والثانية الانهماك وهو ان يعتاد ارتكابها غير مبال بها والثالثة الجحود وهو ان يرتكبها
مستصوبا اياها فاذا شارف هذا المقام وتخطى خططه خلع ربقة الايمان من عنقه ولابس
الكفر وما دام هو في درجة التغابي والانهماك فلا يسلب عنه اسم المؤمن لاتصافه
بالتصديق الذي هو مسمى الايمان والمعتزلة لما قالوا الايمان عبارة عن مجموع
التصديق والاقرار والعمل والكفر تكذيب الحق وجحوده جعلوا الفسق قسما
ثالثا لا يبقى منزلة المؤمن والكافر اختلفوا في انه اى الفاسق مؤمن وهو مذهب اهل
السنة او كافر وهو قول الخوارج او منافق وهو قول الحسن البصري المنافق في اللغة

اشتقاقه من نافقاء اليربوع وبكونه لليربوع جحران احدهما نافقاء والآخر قاصعاء
فيظهر نفسه في احدهما ويخرج من الآخر ولهذا سمي المنافق منافقا لانه يظهر من نفسه انه
مسلم ويخرج من الاسلام الى الكفر اجتمع الخصال البعض ثم بعض عدم آية المنافق ثلث اذا وعد
خلف واذا حدث كذب واذا ائتمن خان وبانه من اعتقد ان في البيت مثلا لم يدخل فيه ولو
فيه علم انه غير معتقد وجوابهما ما مر من الوجوه الثلثة ان الكبيرة لا تخرج من الايمان وجيب
عن الحديث ايضا بان هذه الثلث اذا صادر ممن شخص آية نفاق والا فلا قيل لطرفه
اصر عليه الفاعل كان ملكة فعلم منه ان اطلاق الكبيرة آية النفاق فاخذنا المتفق عليه اي
الفاسق وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق والجواب
عنه اي عن الوجه الاول ان هذا اي المذكور من الدلائل احداث للقول المخالف لما اجمع السلف
متعلق بما اتفق عليه السلف من عدم ثبات منزلة بين المنزلتين فيكون باطلا لانه
عليه لقوله باطل لانه اي الثاني اي الوجه الثاني للمعتزلة انه اي مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن لقوله
تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله لا يزني الزاني
وهو مؤمن وجه الاستدلال بهذا الحديث هو انه يقال ان قوله وهو مؤمن وقع حالا
من قوله لا يزني الزاني اي لا يزني الزاني في حال كونه مؤمنا لا ايمان لمن لا امانة له وجه
الاستدلال بهذا الحديث انه عدم سبب لا ايمان لمن لا يحفظ الامانة وعدم حفظ الامانة من الكبائر
ولا لافي فعله فليس بمؤمن لما تواترت من الامة انهم لا يقتلون مرتكب
الكبيرة ولا يجري عليه احكام المرتدين ويدفنونه في مقابر المسلمين والجواب عنه اي

اي عن الوجه الثاني انه المراد بالفاسق في الآية هو الكافر فان الكفر هو اعظم الفسوق بدليل
ما بعده من قوله تعالى وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون والحديث وارد على سبيل
التغليظ والمبالغة في الزجر المنع عن المعاصي بحيث هذه الافعال ليست من شأن المؤمن
لكونها منافية لكمال الايمان ولا يجتمع معه ويجب الحمل على هذا المعنى لئلا يلزم نفي لفظ الايمان عن معنى
اللغوي بدليل الآيات هذا اشارة الى جواب سائل وهو انه يقال لم قلتم ان المراد بالفاسق
هو الكافر وهو عام يتناول الكافر وغيره وان الحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة
في الزجر مع انه يتناول ذلك وغيره وذكر العام واراد به الخاص لا يجوز لان العام لا يدل
على الخاص من غير قرينة فاجاب انا رجحنا قوله بدليل الآيات والاحاديث يعني ان بعض الآيات
والاحاديث تدل صراحة على ان الفاسق مؤمن وبعض الآيات والاحاديث تدل اجمالا فحمل
المجمل على المفصل لان القاعدة حمل المجمل على المفصل دون العكس من الاحاديث الدالة على ان
الفاسق مؤمن حتى قال عليه السلام لابي ذر لما بالغ في السؤال وان زنى وان سرق قوله وان زنى
وان سرق مقول القول على رغم انف ابي ذر حين قال عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة
قال ابو ذر يا رسول الله وان زنى وان سرق وكرر ذلك حتى قال عليه السلام وان زنى وان سرق على
رغم انف ابي ذر احتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة في ان الفاسق كافر كقوله تعالى ومن كفر
بعد ذلك اي الايمان فاولئك هم الفاسقون وكقوله تعالى ومن لم يحكم اي ومن لم يعمل بما
انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله عليه السلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وفي ان لفظ
معطوف على فان الفاسق مختص بالكافر وكقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى

أي أعرض أهل الأعراض الذين تابوا عن الموجبة أي الحرض لا يصليها أي لا يدخل النار
إلا الأشقى الذي كذب وتولى أن الخزي اليوم وأصل الخزي ذل يستحيي منه والخزي عنا
لا عموم له عندنا فلا يلزم انحصار الخزي الكامل فيلزم انحصار أفراده في الكافر فلا انحصار
أفراد الخزي مطلق فيه والسوء على الكافرين أي غير ذلك والسوء بالفتح الرداءة والفتح
وبالضم القبح والمكروه والجواب أن هذه النصوص مخصوصة بالكفار فالمراد منه الحكم على أن
الله أصلا ولا نزاع في كفره والتي بين مجوز الكامل فيه لأن مطلق الفسق لا يختص
بالكفر بعد الإيمان والعذاب على من كذب مخصوص لا عام للاتفاق على عذاب أهل الكبيرة
ومن لم يجوز مكذب ولا فمن الحديث من الجلي زكي الصحيح عمدا فقد كفر للنصوص القاطعة
على أن من ارتكب الكبيرة ليس بكافر والإجماع معطوف على النصوص والمعتقد على ذلك ما
والخوارج خوارج عن المعتقد عليه للإجماع فلا اعتداد بهم والله تعالى لا يغفر أن يشرك به أي الكفر
جعل أحد شريكا بأحد ... الكفر مطلقا لا يغفر الكافر مطلقا
حتى لا إيمان له فإن الظاهر الإيمان فنعم وإن كفر بعد الإيمان في تد وإن قال بالتين
فشرك وإن تدين بدين فكتابي وإن قال بقدم الدهر وإسناد الحوادث إليه فدهري
وإن كان مع اعتراف النبوة وإظهار الشرع فزنديق بإجماع المسلمين لكنهم اختلفوا في
أنه هل يجوز عقلا أم لا فذهب بعضهم إلى أنه يجوز عقلا وهو الأشعرية إلى جواز غفران
الشرك عقلا لأن العقاب حقه فيحسن إسقاطه مع أن فيه نفعا للعبد من غير ضرر لأحد وأما
علم عدم جواز عدم الغفران بدليل سمعي لأن عند الأشعرية لا يقبح من الله شيء وعند بعضهم

بعضهم إلى أنه يمتنع عقلا لأن قضية الحكمة التمييز ورد عليه لأنا لا نسلم أن قضية الحكمة ذلك فلعل
في العفو حكمة لا نعلمها بدليل قوله إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك
أنت العزيز الحكيم ولو سلم فلم لا يكفي التفرقة الدنيوية من إباحة دم الكافر وسبيه وضرب
الجزية عليه قيل لما أخبر بعدم العفو عن الشرك علم منه أن قضية الحكمة ذلك العفو ولا
يجاوز إلى الدنيا فقط لكن يرد عليه أن امتناع مغفرته بقضية الحكمة ممنوع وجوده وهو قول
المعتزلة أي مقتضى الحكمة الحكمة تعالى بالتفسير الأول على معنيين الأول كونه الحكيم بحيث يعلم الأشياء
على ما هي عليه في نفس الأمر وثانيهما كونه بحيث يصدر عنه أفعال الحكمة الجامعة التفرقة
بين المسيء والمحسن لأن الله تعالى حكيم وهو الذي يضع كل شيء في موضعه والتسوية بين المحسن
والمسيء لا يليق أي المسيء وضع الشيء في غير موضعه فكان ظلما وهو يستحيل من الشرع والنهي فيعلمه
إنما يجوز إذا كان على وجه الحكمة وأما الشرك فعلى خلاف قضية الحكمة بكونه نهيا والكفر
أي والحال أن الكفر نهاية في الجناية الجناية المعصية لا يحتمل صفة الجناية الإباحة ورفع
الحرمة أصلا فلا يحتمل العفو ورفع الحرمة وأيضا الكافر يعتقده أي الكفر حقا ولا
يطلب أي الكفر عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنه أي عن الكفر حكمة وأيضا هو اعتقاد الأبد
عن سؤال مقدر وهو أنه تعالى أنه يخلدها في الخلود فالكافر يعذب مقدار عصيانه
فأجاب بقوله وأيضا هو أي الكفر اعتقاد الأبد فيوجب جزاء الأبد يعني أن عذابه بحسب
اعتقاده واعتقاده الأبد أو جزاؤه أبدا وهذا أي الكفر بخلاف سائر الذنوب ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة أو بدونها والتقييد إنه يرجع

عن القبيح وندم على ان لا يعود وقد روي عن جابر ان اعرابيا دخل مسجد رسول الله وقال
اني استغفرك واتوب اليك وكبر فلما فرغ من صلاته قال له علي رضي الله عنه ان سرعة اللسان
بالاستغفار توبة الكذابين وتوبتك تحتاج الى التوبة فقال يا امير المؤمنين وما التوبة
قال اسم يقع على ستة معان على الماضي من الذنوب الندامة ولتضييع الفرائض الاعادة
ورد المظالم واذابة النفس في الطاعة كما ربيتها في المعصية واذاقة النفس مرارة الطاعة
كما اذقتها حلاوة المعصية والبكاء بدل كل ضحك ضحكته قيل حاصلا لا بد منه في التوبة الندم
على الماضي والترك في الحال والعزم على ان لا يعود في المستقبل قال العبد اذا اشرف على
الموت فندم على فعل صحت توبته باجماع السلف وان لم يتصور منه العزم على ترك الفعل
لعدم تصور الفعل منه ولو ندم على معاص لا يقدر على بعضه واخل لها بعض منه او حال لا
يكون توبة واما التوبة الموقتة وهو ان يتوب سنة او مفصلا مثل ان يتوب عن الزنا دون
شرب الخمر فقد قيل لا يصح لان ندم المعصية يعم لعاصي الازمان ثم الذنوب على ثلثة اوجه
ذنب فيما بين العبد وبين الله تعالى وهو الزنا واللواطة والغيبة والبهتان اذا لم يبلغ
ذلك من بهته واغتابه فان ذلك كله ذنب فيما بين العبد وبين الله فاذا تاب الى الله تعالى
فان الله يغفر فلما بلغ بهته واغتابه فاذا جعله الذي بهته في حل وتاب الى الله تعالى فالمرجو
بان الله تعالى يغفر له وكذلك اذا زنى بامرأة ولها زوج فانه ما لم يجعله ذلك الرجل في حل
وتاب الى الله تعالى فان الله تعالى لا يغفر له لان منها خصمه الآدمي واذا جعله ذلك الرجل
في حل وتاب الى الله تعالى فانه يغفر له ويكفي بحل منه ولا يذكر الزنا ولكن قال حق لك علينا

علينا فقد جعلته في حل وعفو وعن كل خصومة بيني وبينك وذلك لانه هذا اصلح بالمعلوم
على المجهول والصلح بالمعلوم على المجهول جائز وعند كرامة لعدم الامة لان الاثم السابقة ما لم
يذكر الذنب لا يغفر له وذنب فيما بينه وبين اعمال العبد وهو ان يترك الصلوة والصوم
والزكوة والحج فان التوبة لا تكفيه ما لم يقض الصلوة وغيرها لانه هنا لم يات بالتوبة
على شرطها وشرط التوبة ان يؤدي ما تركه فاذا لم يؤد ما تركه فكانه لم يتب وذنب بينه وبين
عباد الله وهو اموالهم او يضربهم او يشتمهم فعند ذلك التوبة لا تكفيه ما لم يرض عنه خصمه
خلافا للمعتزلة فانهم قالوا ان السيئات تذهب الحسنات حتى ذهب الجمهور منهم الى ان الكبيرة
الواحدة تحبط جميع الطاعات المتتابعة بين الاخف فمن زاد عليه يقول انه لا يضيع
اجر من احسن عملا وبانه لا يحسن من الحكيم الكريم ابطال طاعات التي يتناول لعمر في الربوا
وجع في الخمر كمن خدم كريما سنة ثم خالف امرا من اوامره فمن تقدير الحكيم ما حفظ الاية
الدالة على ثبوته اي على ثبوت العفو يعني في المتن من تقدير الاية لان المصنف قال ونعفو
ما دون ذلك وهذه الاية في الاصل الدال من الظاهرة وتعالى للمصنوعات من حيث انها تدل
على وجود الصانع وعلمه وقدرته وللفظ تغني من كلمات القرآن المتميز عن غيرها بنفسه
والمتفاوت من آي لانها تتبين ابانة اي او من اوامر الله او ثم كتم وابدلت عنها علم
قياس او امنية كرمية او ابية كرمكه او آمنة كغائلة حذفت الهمزة تخفيفا والايات
والاحاديث في هذا المعنى كثيرة في قوله ان الله يغفر الذنوب جميعا وقوله وغافر الذنب وقابل
التوب وقوله الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم ولكم الامن وقوم مفندون والمغفرة

مم

يخصونها اي المغفرة بالصغاير وبالكباير المقرونة بالتوبة يعني ان القدرية يخصون
الصغاير والكباير المقرونة بالتوبة دون الكباير الغير المقرونة بالتوبة ورد بان الشرك
مغفور بالتوبة ايضا فلا معنى لتخصيص ما دونه وايضا مغفرة التائب واجب عندهم
فلا يظهر فائدة تعليقه بالمشية قيل فائدته التنبيه على ان واجب الحكمة غير خارج من مشية
القدرية وتمسكوا بوجهين الاول الايات والاحاديث الواردة في وعيد العصاة كقوله
تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا
متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى ان الفجار لفي جحيم الوعد يستعمل في الخير والشر يقال
وعدته خيرا ووعدته شرا فاذا اسقط الخير والشر قالوا في الخير الوعد والعدة وفي الشر والوعيد
الايعاد والوعيد وقد اوعده وتوعده اي وعد العقاب على الكباير واخبر به فلو لم
يعاقب على الكبيرة لزم تخلف وعيده والكذب في خبره وانه محال والجواب للاول ان
بعد الوعيد ان الله يغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغاير والكباير المطلقين لما مخوفة الله
ورسوله لعصاة المؤمنين في الآيات والاحاديث لكن اللازم بط وكذا الملزوم والجواب
عن الوجه الاول انها اي الآيات والاحاديث على تقدير عمومها على المؤمنين والكافرين يعني
لا نم ان تلك الآيات والاحاديث عامة في جميع العصاة لاحتمال ان تكون مختصة ببعض العصاة
فيكون من قبيل العام الذي خص منه البعض انما تدل على الوقوع اي وقوع العذاب
دون الوجوب اي وجوب العذاب حتى لا يجوز مغفرته قيل اذا سلم وقوع العذاب بالخلود لهم
يثبت دعوى المعتزلة من خلود صاحب الكبيرة وان لم يكن يظهر في الوجوب وقد كثرت اي

والحال

اي والحال انه قد كثرت النصوص في العفو اي عفو العصاة فيخصص المذنب المغفور عن عموم
الوعيد وزعم بعضهم من اهل السنة ان في الجواب عن تمسك المعتزلة وهو ليس بمرضي عند
انه رجح بان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى والمحققون على خلافه كيف اي كيف يجوز
الخلف من الله تعالى في الوعيد فهو اي الخلف تبديل القول وقد قال الله تعالى ما
يبدل القول لدي يعني لا خلف لوعدي وقد قضيت ما انا قاض عليكم من العذاب فلا تبديل بل
له وقال بعضهم ما يبدل القول لدي انه لا يكذب عندي فلا يغير القول عن جهته لاني اعلم
الغيب اعلم كيف ضلوا وكيف اضللتموهم وذلك ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان
ذلك اي عدم العقاب تقريرا اي للعبد على الذنب واغراء للغير عليه اي على الذنب وهو
اي التقرير والاغراء مناف لحكمة ارسال الرسل لان ارسال الرسل انما هو للزجر عن
الذنوب والمعاصي والجواب ان مجرد جواز العفو عن الكبيرة لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا
عن العلم به اي كيف يكون موجبا للظن والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة بغاية
اي علم عدم العقاب
التهديد ترجح جانب الوقوع اي يكون عدم الوقوع مرجوحا فيكون وهما فلا يلزم من توهم
عدم وقوع العذاب الاغراء بالنسبة الى كل احد وكيف يزجر الباقي اذ لا يدري اي كل ويجوز
العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها اي الصغيرة الكبيرة ام لا لدخولها اي الصغيرة
تحت قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وهذا يدل على جواز مؤاخذته بما دون الشرك
والعموم من الصغيرة وجواز الحكم على الاعم يستلزم جواز الحكم على الاخص ولقوله تعالى
لا يغادر اي لا يترك صغيرة ولا كبيرة الا احصاها اي عدها والاحصاء انما يكون للسؤال

اي لا يترك الكتاب الذي فيه الاعمال

والمجاوزات الماضية وذلك من الآيات والاحاديث الواردة على جواز العقاب على الصغيرة وذهب بعض المعتزلة
الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يمتنع عقلا بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام
الادلة السمعية على انه لا يقع كقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم اى
صغائركم يعنى نكفر سيئاتكم الجار مجرور على تقدير اجتنابهم عن الكبائر واجيب بكون المراد من
السيئات الصغيرة فيلزم دعوى المعتزلة لان دعويهم عدم جواز العقاب على
الصغيرة على تقدير الاجتناب واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل فتغفر الا
ان المجتنب عن الكفر نكفر سيئاته جوازا لا وجوبا بالنصوص الواردة في عذاب اهل
الكبائر وتوجيه الكبائر على مقابلة الصغائر تفيد تكفير الصغائر وجوبا لان جوازه حاصل
بلا اجتناب عن الكبائر وجمع الاسم هذا جواب سؤال مقدر في قوله تعالى لان ان المراد من
الكبائر هو الكفر لانه لو كان المراد به ذلك لما جمع الاسم الذي هو الكبائر بل قيل وان تجتنبوا
كبيرة ما تنهون عنه الآية فلما جمع الاسم علم ان المراد من الكبائر ليس هو الكفر لان الكفر واحد
لا تعدد فيه فيكون المراد به غير الكفر فلا يكون الجواب المذكور جوابا عن سند لان المعتزلة
اجاب بقوله وجمع الاسم بالنظر الى انواع الكفر كاليهودية والنصرانية والمجوسية وغير ذلك وان
كان الكل ملة واحدة في الحكم اى حكم الكفر او الى افراده معطوف على انواع الكفر التي هي
بافراد المجرور على ما مهد من قاعدة ان مقابلة الجمع وهو تجتنبوا بالجمع وهو كبائر تقتضى
انقسام الآحاد بالآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم اى ركب كل فرد من افراد القوم
دابته ولبسوا ثيابهم اى لبس كل احد منهم ثيابه في كون معنى الآية ان تجتنبوا انواع

انواع الكفر او ان يجتنب كل منكم كفره نكفر عنكم سيئاتكم والعفو عن الكبيرة اى من جملة اصول
اهل الحق ان العفو عن الكبيرة جائز هذا مذكور فيما سبق في قوله ويغفر ما دون ذلك الا
انه اعاده ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ
المغفرة وليتعلق به الباء بالعفو قوله اذا لم يكن عن استحلال وهو عد الشيء حلالا او بطلب
كون الشيء حلالا قبل عفوها اذهابها ومحوها كما قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات
والمغفرة تبديلها كما قال الله تعالى يبدل الله سيئاتهم حسنات فلا تكرار والاستحلال كفر اى
اعتقادها حلالا صغيرة او كبيرة اذا علم حرمتها بدليل قطعي بخلاف استحلال النبي فانه حرمة
ظنا فانه لا ذكر في التوضيح وفي شرح الجمع للمكى لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق القلبي وبهذا اى
بالاستحلال المعصية يؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار كقوله تعالى بلى من كسب سيئة
واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والفرق بين الخطيئة والسيئة
ان السيئة قد يقال فيما يقصد بالذات والخطيئة تغلب فيما يقصد بالعرض لانه من الخطأ
معطوف على تخليد العصاة وكقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها
ابدا او على سلب الايمان عنهم مثل قوله تعالى وما هم بمؤمنين والشفاعة ثابتة للرسل والاخيار
مثل الاولياء والعلماء والزهاد في حق اهل الكبائر في الجنة وبعد دخول النار ثابتة
اى من جملة اصول اهل الحق الشفاعة حق الشفاعة هى ضم نفس صاحب الحق ليحصل على مطلوبه
الى نفسه من المشفوع اليه وهي ما نحن فيه من الشفيع في حق اهل الكبائر فان قلت اهل الكبائر
الحكم في المكروه او ان يستحق من ثبت كذا فانه الشفاعة لما ذكر في التلويح فيكون من حاز اهل الكبائر

او لانه تعالى انما نفى جوازها لا انه يوجب جوازها بالفعل خلافا للمعتزلة وهذا الخلاف مبني
على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة وبالشفاعة اولى وعندهم اي المعتزلة
لما لم يجز العفو لم يجز الشفاعة اعترض عليه بان العفو عن الصغيرة جائز عندهم اذا اجتنب
الكبائر مع ان الشفاعة ليها لا تجوز قلنا العفو عن الصغيرة واجب عندهم والشفاعة
تكون جائزة الطرفين فيترجح احدهما انما قوله تعالى واستغفر خطاب للنبي عليه السلام لذنبك وللمؤمنين
والمؤمنات اي لذنب المؤمنين والمؤمنات ومرتكب الكبيرة مؤمن وطلب المغفرة لذنب المؤمنين
والمؤمنين شفاعة لهم وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان اسلوب اي طريق هذا
الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والا اي ان لم يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة
لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم الياس التام
ومنه يقال لا بأس عليك يعني لا شدة عليك فيقال لهذا الجواب انه لا بأس لان فيه شدة
معنى اي لكان لان مثل هذا المقام اي مقام تقبيح حالهم تقتضي ان يخصوا بما يخصهم اي
الكفار بما يقبحهم ويعيرهم فبهذا الاقتضاء ثبت صحة الشفاعة للمؤمنين اما شفاعة
لدرء العذاب ولزيادة الثواب فلانه عند مطلق يحتج على الطائفة وليس المراد من
هذه الآية ان تعليق الحكم وهو عدم نفع الشفاعة بالكافرين يدل على نفيه اي الحكم عما عدا
فثبت الشفاعة للمؤمنين حتى يرد عليه انه انما يقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة
يعني انا لم نستدل بمفهوم المخالفة بان نقول لما لم يفد شفاعة الشافعين على الكافرين
فيفيد على غيرهم حتى يرد علينا السؤال بل نستدل بالاسلوب بهذا الكلام ومقتضى المقام

المقام يعني بل نستدل بقولنا والا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين معنى عند القصد
الى تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم اعلم ان المفهوم من الكلام عند البعض على قسمين
الاول مفهوم الموافقة وهو ما يفهم من الكلام بطريق المطابقة والثاني مفهوم
وهو ما يفهم منه بطريق الالتزام ومفهوم المخالفة معتبر عند البعض كالشافعي
رح دون البعض الآخر كالحنفي رح وقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي
وهو مشهور بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى اي بالغة كلها حد التواتر
وان لم يبلغ احادها حد التواتر واحتج المعتزلة بمثل قوله تعالى واتقوا يوما لا
تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل بالتاء والياء منها اي من النفس شفاعة هذه
الآية نزلت حين قالت اليهود يقولون نحن من ولد ابراهيم خليل الرحمن
ومن اسحاق ذبيح الله ... يعني لا ينفع في ذلك اليوم نفس كافرة عن نفس
مؤمنة نفعا ما وقوله تعالى وما للظالمين من حميم اي قريب ولا شفيع يطاع اي يقبل
والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب
تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة يعني لانه او لان هذه الآية تدل على عموم الا
وعموم الازمان وعموم الاحوال لاحتمال ان يكون المراد بعض الاشخاص والازمان
والاحوال ولئن سلمنا ان هذه الآيات تدل على عموم الاشخاص والازمان والاحوال
الا انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا وتلفيقا بين الآيات الدالة على ثبوت الشفاعة
وبين الآيات الدالة على نفيها لان المعارض في الكلام القريب غير جائز ولما كان اصل

العفو والشفاعة ثابتًا للمشفوع له بالادلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع فان
المعتزلة جواب لما اي بالعفو الجار متعلق بقال نفي الشفاعة مطلقًا اي سواء كان
مرتكبها بموت التوبة او بعد التوبة وفي الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب
اي طلب زيادة في الدرجة للمشفوع له يعني قالت المعتزلة انما يكون الشفاعة لزيادة
الثواب لا لدرء العقاب وكلاهما فاسد اما الاول فلان التائب عن الكبائر
ومرتكب الصغائر المجتنب عن الكبائر لا يستحقان العذاب عندهم اي المعتزلة فلا
معنى للعفو فيهما استحقاق العذاب ثابت لاهل الكبائر وسقوطه بالتوبة انما هو بالعفو
على ان ثبات العفو واجب باقتضاء الكرم ووجوبه لا ينافي ثبوته واما الثاني فلان
النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية لا على ما ذهبوا اليه من طلب
زيادة في الثواب والدرجة والمرتبة ثم قال بعض اصحابنا ان الشفاعة لا يكون الا
لدفع المضار والا لكنا شفعاء للنبي عم حين نسأل الله في زيادة كرامته وهو باطل
اتفاقًا وشرطوا ان كون الشفيع اعلى من المشفوع له ورد عليه ان الشفيع قد يشفع
لنفسه ولا اعلى قيل ان الشفاعة انما تطلق على دعاء الرجل لغيره لا لنفسه ... عليهم الشفاعة
من الشفيع لانه اذا سمي شفيعًا للمشفوع له طلب نجاته او زيادة ثوابه ولذا لا تطلق
الشفاعة على دعاء الرجل لنفسه اي لا تطلق على دعائه للنبي عم اما لما اشترطوا العلو في
الشفيع او بغير شرط الى الجزء المشفوع له ثم اعلم بان زيادة الدرجة بدعاء الغير جائز
اتفاقًا واما الشفاعة تطلق عليه مطلقًا او مع الشرط المذكور فبحث لغوي لا يختص فيه

فيه كذا الطافة على تخفيف الكافر بدعاء الرسول كما ورد في الخبر الصحيح واهل الكبائر
من المؤمنين لا يخلدون في النار وان ماتوا من غير توبة اي من جملة اصول اهل الحق ان
اهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرًا يره و
يعمل مثقال ذرة شرًا يره اورد عليه ان حسنات الكافر محبطة بالكفر وسيئات المؤمن
مغفورة باجتناب الكبائر فما معنى الجزاء بهما قيل المراد مما من الخير والشر اجيب بان
حسنة الكافر تؤثر في نقص عقابه وسيئة المؤمن في نقص ثوابه وقيل من الاول
مخصوص بالسعداء والثاني بالاشقياء فيبقى على الجوابين لا ينفع الخروج من النار
كما قال الشارح المحقق المثقال عبارة عن الوزن ومعنى الذرة النملة الحمراء قال مقاتل اصغر
نملة في الارض ويقال الذرة ما يرى في شعاع الشمس الخير يجيء على وجوه احدها المال
كقوله تعالى ان ترك خيرًا اي المال والثاني الايمان كقوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرًا اي ايمانا و
والثالث الخير الفضل كقوله تعالى وانت خير الراحمين والرابع الخير العافية كقوله تعالى
وان يمسسك الله بخير الخامس الاجر كقوله تعالى لكم فيها خير اي اجر ونفي ... الايمان ...
ما يقال وهو انه يقال يمكن ان يرى العاصون ثواب ايمانهم اولا ثم جزاء عصيانهم
اجاب بقوله ونفس الايمان عمل خير لا يمكن ان يرى جزاءه اي عمله خيرًا قبل دخول النار
ثم يدخل لانه اي رؤية جزاء عمل الخير قبل دخول النار ربطه بالاجماع لانه لو خرج ثم دخل
في الجنة لان جزاء الاعمال الصالحة لا يكون الا في الجنة ولو دخل في الجنة كان خالدًا فيها
فلم يدخل النار لكن لا يلزم من دخول النار ان يكون خالدًا فيها لان الخلود في النار

مختص بالكافر فيتعين الحمل على الخروج من النار ولقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات
وقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس الفردوس البستان
الذي فيه الكرم والاشجار والجمع فراديس ومنه جنة الفردوس والى غير ذلك من النصوص
الدالة على كون المؤمنين من اهل الجنة مع ما سبق من الادلة القطعية على ان العبد لا يخرج
بالمعصية عن الايمان وايضا دليل عقلي الخلود في النار من اعظم العقوبات وقد
جعله اي والحال انه قد جعل الخلود جزاء الكفر الذي هو اعظم الجنايات فلو جوزي به
اي بالخلود في النار غير الكافرين كان زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلا
كاستوائه مع الكفر في الابدية يرد عليه جواز التفاوت بالشدة والضعف وذهب
المعتزلة الى ان من دخل النار فهو خالد فيها لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات بلا
توبة اذ المعصوم الذي لا يصدر عنه ذنب وعصيان والتائب وصاحب الصغيرة
اذا اجتنب الكبائر ليسوا اي المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب
الكبائر من اهل النار على ما سبق من اصولهم اي المعتزلة والكافر مخلد في النار
بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة مات بلا توبة بوجهين احدهما انه صاحب الكبيرة يستحق
العذاب وهو اي العذاب مضرة خالصة دائمة اي لا ينقطع ابدا فينافي استحقاق الثواب
الذي هو منفعة خالصة دائمة والمتنافيان لا يجتمعان فيحبط الاعمال بالكبيرة كما يحبط
بالكفر يرد عليه ان ابطال السيئة بالحسنة اولى من العكس لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن
السيئات ولقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها الآية قال ابو [illegible] ثم ان المعا

ان المعاصي تحبط الطاعات اذا زادت الطاعات احبطت المعاصي والجواب منع قيد
الدوام بانه تعالى لا نم ان العذاب مضرة خالصة فلا تنافي بين الثواب والعقاب
بل يعاقب ثم يثاب ولو سلم تنافيهما فلا يلزم منه تنافي الاستحقاقين بان يستحق
المنفعة الدائمة من جهة الطاعة والمضرة الدائمة من جهة المعصية ولو سلم فابطال
السيئة بالحسنة اولى كما مر بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستيجاب
وانما الثواب فضل منه والعذاب عدل فان شاء عفى وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة
بانه تعالى لانم ان صاحب الكبيرة مات بلا توبة يستحق العذاب بمعنى الذي قصدوه
وهو وجوب العذاب الثاني النصوص الدالة على الخلود اي خلود صاحب الكبيرة الذي
مات بلا توبة كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله عز وجل
ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده اي يتجاوز حدوده يدخله نارا خالدا فيها
وقوله بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك هم اصحاب النار هم فيها خالدون
والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا اي لاجل كون المؤمن مؤمنا لا يكون الا كافرا
وكذا من تعدى جميع الحدود اي جميع المنهيات والمشروعات وكذا من احاطت به خطيئته
وشملته من كل جانب [illegible] ولو سلم
الخلود على معناه الاصلي والخلود قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم سجن مخلد
فخلود الكفار للاحاديث [illegible] على ظاهره وخلود اهل الكبائر [illegible] فيحمل
على المكث الطويل قال حجة الاسلام الكرخي ثلث فرق منهم من بلغه اسم نبينا وصفته

ودعوى بعضهم المجاوزون لحد الاسلام لا عذر لهم فهم الخالدون في النار ومنهم من
بلغه الاسم دون الصفة وسمعوا ان كذابا اسمه محمد ادعى النبوة ومنهم لم يبلغه الاسم
ولا الرسم ولعل من يا تبع الغزالي فيه معذور في الكفر ونقل منه عن الكشف ثم لو سلم
تعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود اي عدم خلود صاحب الكبيرة في النار كما
اعلم ان اهل النار لم ينقطع من الخلاص حتى اذا ذبح كبش الموت بين الجنة والنار
ونودي اهلها بالخلود ايس اهل النار من الخلاص فاعتادوا بالعذاب ولم يتألموا
حتى اذا آل امرهم الى ان يتلذذوا به حتى لو هبت عليهم نسيم الجنة استكرهوها وتعذبوا به
كالجعل يستطيب الروث ويتألم من الورد والايمان في اللغة التصديق اي اذعان
حكم المخبر وقبوله بغير الاذعان ثم ان ادعى نسبة الصدق الى المخبر كما عرفت التصديق منه وجعله
صادقا اي جعل حكم المخبر صادقا افعال اي الايمان من الافعال من الامن والهمزة فيه للاصل
للتعدية يعني جعل الغير آمنا من الكذب او للصيرورة يعني ان المصدق ذا امن من تكذيبه
بعينه فعدوله كانه حقيقة آمن به اي لفظ آمن به آمنه اي المخبر التكذيب اي عن التكذيب والمخالفة
بكلمة الظرف اما لاحتمال الصيرورة او لتشبيه الايمان العرفي بالايمان اللغوي هذا الذي
من الامن يتعدى اي الايمان باللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كما في قوله تعالى حكاية عن
اخوة يوسف عليهم السلام لابيهم وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق وبالباء لا عتبارا بمعنى
الاعتراف كما في قوله عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله جوابا على السائل عن الرسول عليه السلام بقوله
ما الايمان الحديث اي اقرأ الحديث او تم الحديث اي ان تصدق وليس حقيقة التصديق ان

على ما قال بعض المحققين ان يقع في القلب نسبة الصدق الى الخبر والمخبر ليس تصور نسبة الصدق
الى الخبر او المخبر من غير اذعان وقبول لذلك اي لوقوع نسبة الصدق الى الخبر في القلب بحيث يقع
عليه اسم التسليم اي الانقياد وتسميته تسليما زيادة توضيح لمعنى الاذعان على ما صرح به الامام
الغزالي حيث فسر التصديق بالتسليم فيكون من باب الالحاد وبالجملة هو اي الايمان او التصديق
المعنى الذي يعبر عنه في الفارسية بكرويدن وهو معنى التصديق المقابل للتصور حيث قال
في اوائل علم الميزان العلم اما تصور واما تصديق صرح بذلك رئيسهم
ابن سينا اي صرح بان التصديق المنطقي هو التصديق اللغوي بعينه المعبر عنه بكرويدن
فلو حصل هذا المعنى اي الاذعان والقبول هذا شروع للجواب عن الاشكال الذي
في هذا المقام لبعض الكفار لكان اطلاق اسم الكافر عليه اي على بعض الكفار فيه اشكال
اي انه اذا سجد للصنم لا للتعظيم بحكم بكفره باتفاق وبين ان الله اطلق عليه اسم الكافر
واجب عليه حكمه من جهة ان عليه شيئا من امارات التكذيب اي تكذيب الله ورسوله او
الانكار كما فرضنا اي احد صدق بما جاء به النبي عليه السلام واقر به وعمل ومع ذلك
شد الزنار بالاختيار وسجد للصنم بالاختيار نجعله كافرا لما ان النبي عليه السلام جعل ذلك اي شد
الزنار وسجود الصنم علامة التكذيب والانكار وتحقيق هذا المقام على ما ذكرنا يسهل لك
الطريق الى حل الاشكالات الموردة في مسئلة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى
التصديق بما جاء به من عند الله فيكون المعنى الشرعي للايمان اخص من المعنى اللغوي
لانه اي التصديق المطلق والمعنى الشرعي هو التصديق للنبي عليه السلام بالقلب في جميع ما علم

التصديق بالنبوة اه م

بالضرورة اي في الشرع كونه من دين الرسول بالخبر المتواتر بحيث يعلمه العامة بلا افتقار
الى نظر واستدلال كوجود الصانع ووجوب صلوات الخمس ووجوب صوم رمضان والزكوة
والحج وحرمة الخمر وغيرها من الاحكام الظاهرة من دين محمد عم قوله ما علم بالضرورة ليخرج
ما لا يعلم بالضرورة كالاجتهاديات فلهذا لا يكفر منكر الاجتهاديات مجيئه به والتصريح
بمجيئه عائد الى ما في ما علم والضمير في به عائد الى النبي عم من عند الله اجمالا اي تصديق اجمالي
وانما اي اجمالا في الخروج عن عهدة الايمان يعني جاء به في حق الايمان وهذا الكلام من قبيل
قول العرب خرج من عهدته ويكفي الاجمال فيما لوحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما لوحظ تفصيلا
حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة وحرمة الخمر عند السؤال عنهما كان كافرا ولا يسقط وجوبه
التصديق الاجمالي عن الايمان التفصيلي اي من آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وغير ذلك
من العبادات فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا الا بحسب اللغة
لان الايمان في اللغة التصديق والمشرك يصدق بوجود الصانع لان قولنا الله واحد تصديق
دون الشرع لاخلاله اي المشرك بالتوحيد اي توحيد الله الذي هو من جملة ما جاء به
لان الايمان الشرعي هو الاقرار باللسان والتصديق بالجنان
النبي عم فلا يوجد الايمان الشرعي واذا وجد الايمان اللغوي والنبي اي العدم ايمان
لان الايمان من حيث اللغة هو التصديق فقط
المشركين اشار بقوله وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون فانه يدل على اجتماع الايمان
مع الشرك فلا بد من حمل الايمان المذكور فيها على معنى اللغوي والاقرار به اي باللسان الا
التصديق ركن لا يحتمل السقوط اصلا اي في حالة الاختيار والاكراه حتى لو زال
كانه اشار الى الفرق بين التصديق والاقرار
التصديق القلبي بالاكراه كان كافرا ومن ثم فهو الاقرار فقد يحتمله اي يحتمل السقوط

السقوط لانه حالة الاكراه حتى لو وجد كلمة الكفر على لسانه وقلبه ثابت بالايمان لم يكن
حتى لو اجرى كلمة الكفر على لسانه
كافرا بل مؤمنا البتة وقولهم انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل انما هو في الماهية الحقيقية
لا الاعتبارية ولو اسقط الاقرار لكان التصديق نفس الايمان وكونه نفسا او جزءا في الحالين
جائز في الماهية الاعتبارية مع ان الجزء الساقط معتبر في حكم الثابت لكونه حالة الاكراه وكذا
في الاخرين لكن تنبيه اشارة فيه مناب افراده فان قيل فقد لا يبقى التصديق كما في حالة
النوم والغفلة قلنا التصديق باق بالقلب الذهول انما هو عن حصوله اي عن علم حصوله
القلب وان حالة التذكر فلا ذهول عن ذات القلب وان ذهل عن تذكره وحصوله في القوة
الذاكرة ولو سلم فالشارع جعل المحقق اي التصديق بالقلب الذي لم يطرأ عليه ما يوجب
اي الله تعالى ورسوله
على المحقق ما يضاده في حكم الباقي فانما التصديق وان لم يبق في حالة النوم والغفلة الا انه
اي التكذيب وعلامته
في حكم الباقي لانه لم يطرأ عليه ما يضاده حتى كان المؤمن اسما للمؤمن اسما لمن آمن في الحال
اي المحقق
او في الماضي ولم يطرأ اي والحال انه لم يطرأ عليه اي على الايمان ما هو علامة التكذيب هذا
الذي ذكره اي الذي ذكره المصنف من ان الايمان هو التصديق والاقرار
بالله مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الائمة السرخسي
وفخر الاسلام صاحب بزدوي وهو المروي عن ابي حنيفة ولان الانسان عبارة عن
الروح والجسد فيجب لكل منهما حصة من الايمان فالتصديق حصة الروح والاقرار حصة
الروح والاقرار حصة الجسد وانما خص الاقرار به لكونه اخف وابين من سائر اعمال الجسد
وذهب المصنف جمهور المحققين الى انه اي الايمان التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط

لا انه جزء من الايمان لاجراء الاحكام في الدنيا لى لصلح عليه من وقت موته لما ان التصديق
القلبي امر باطن لا يطلع عليه احد لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن
عند الله لان التصديق القلبي الذي هو حقيقة الايمان موجود وان لم يكن مؤمنا في احكام
الدنيا لانتفاء شرطها واما من جعل الاقرار ركنا من الايمان فعنده لا يكون تارك الاقرار
مؤمنا عند الله ولكن يستحق النبي عم عن خلود النار ثم الخلاف فيما لو قدر النطق وترك لا على
وجه الاباء اذ لو لي للاخرس مؤمن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر
وفاقا لكونه من امارات الانكار ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس
يعني مؤمن في احكام الدنيا وان لم يكن مؤمنا عند الله وهذا اي ما ذكر من ان الايمان هو
التصديق القلبي والاقرار باللسان لاجراء الاحكام هو اختيار الشيخ ابي المنصور رحمه الله
والنصوص معاضدة اي مقوية لذلك اي لكون الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار
شرط قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقال الله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان اي الاطمئنان
سكون النفس عن الاضطراب بشبهة وقال الله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم لاجل انه
لا يجوز ان يراد بتلك النصوص الايمان اللغوي الذي هو جزء الايمان الشرعي خصها بالذكر لكونه
اصلا ينشعب الغير فلا ينفي كون الاقرار ركنا اخر لانا نقول الاصل عبارة الاتن [illegible]
هو المعنى الشرعي فيكون الاقرار ركنا اخر احتمال لا عن دليل قطعي قبل كونه بدليل [illegible]
لم يحكم على الايمان احد الا بعد اقراره وقال النبي عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك اي على التصديق
وقال عليه السلام لاسامة اي لصاحبه رضي الله عنه حين قتل اي على من قال لا اله الا
الله

الله هلا شققت قلبه اي قال عم لم قتلته يا علي قال علي عليه انه ما قال بقلبه وقال عم
هلا شققت قلبه فان قلت نعم الايمان هو التصديق القلبي لكن اهل اللغة لا يعرفون
منه الا التصديق باللسان دون التصديق بالقلب وهذا السؤال عام الورود على
المذهبين اما بتفسير لان المفهوم منه ان الايمان عبارة عن التصديق باللسان هو الاقرار
لا عن المجموع المركب من التصديق القلبي والاقرار ولا عن التصديق القلبي فقط كما هو
المفهوم من المذهبين اللذين بغيره ولكن النظام اراد به على المذهب الذي هو ان يكون
الايمان عبارة عن التصديق القلبي والنبي واصحابه كانوا يقنعون من المؤمنين
بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه من غير استفسار عما في قلبه فيعلم من هذا ان اهل اللغة
ومن قناعة النبي عم واصحابه ان الايمان هو التصديق باللسان دون المجموع
المركب منهما ولا التصديق القلبي قلت لا خفاء في ان المعتبر في التصديق عمل القلب
اي التصديق عبارة عن فعل القلب لا عن فعل اللسان حتى لو فرضنا عدم [illegible] على
ان التصديق عمل القلب لا عمل اللسان اي عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه لمعنى غير
التصديق القلبي اي الاذعان والقبول لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف بان المتلفظ
بكلمة صدقت مصدق للنبي عم مؤمن به اي بالنبي عم يعني وجد فيه لفظ التصديق مع
انه ليس بمؤمن بل يعد بقول حتى لو فرضنا الى اخره كما من زعم ان الايمان مجرد كلمة الشهادة
لكن لا يتم ذلك لان منهم من شرط معرفة القلب [illegible] او تصديقه ومنهم من لم يشترط
ذلك لكن يشترط الدلالة على التصديق القلبي ومن الكرامية فالمراد بالعرض المذكور لا

لا يتوجه عليهم لعل مراد الشارح بابطال المذهب السابق للالزام على الكرامية وبهذا
اي لاجل ان حقيقة الاقرار باللسان لا يكفي في الايمان صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان
وهم القوم الذين يقرون باللسان مع انهم لم يصدقوا بالقلب قال الله تعالى ومن الناس من يقول
آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقال الله تعالى قالت الاعراب آمنا باللسان
دون القلب قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا اي انقدنا في الظاهر دون الانقياد
الباطن جوابا ثالثا وعن قلا نزاع في انه يسمى مؤمنا لغة هذا اشارة الى جواب سؤال
مقدر تقريره ان يقال نعم ما ذكرتم من الجواب يلزم ان لا يكون المقر باللسان وحده مؤمنا
مع انه يسمى مؤمنا فلا يكون ذلك الجواب جوابا فاجاب عنه بقوله والمقر باللسان وحده
فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا لغة وتجري عليه احكام الايمان وانما النزاع في كونه مؤمنا
فيما بينه وبين الله تعالى والنبي عليه السلام ومن بعده كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة
كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على انه لا يكفي في الايمان فعل اللسان فعلم منه ان حمل في
الحمل للغة التصديق باللسان وحكم النبي عليه السلام واصحابه باعتبار ولا ينافي الى التصديق القلبي
وايضا يحتمل ان يكون عطفا على قوله فيما مر والنصوص معاضدة لذلك فيكون المعنى
لان النصوص معاضدة لذلك كذلك الاجماع منعقد على الايمان المذكور ويحتمل ان
يكون عطفا على قوله فيما مر ويحتمل ان يكون عطفا على مجموع الجوابين السابقين بدلا ان على
ان الايمان هو التصديق القلبي كذلك الاجماع منعقد على ذكر الاجماع منعقد على ايمان
من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه منه اي من الاقرار باللسان مانع من خرس

فاعل منه

من خرس ونحوه فظهر مما ذكرنا ان ليست حقيقة الايمان مجرد كلمة الشهادة على ما زعمت
الكرامية اي زعموا ان الايمان مجرد كلمة الشهادة دون ما عداه اي من اضمر الكفر واظهر الايمان يكون
مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار كذا في شرح المقاصد والمذكور في تفسير القاضي منه
الكرامية ان الايمان مجرد كلمة الشهادة دونه اولعل قلبه عن الاعتقاد حتى لو اعتقد
خلافه لم يكن مؤمنا يمكن التوفيق بينهما بان ما ذكره القاضي الايمان المنجي من العذاب
والاول هو الايمان مطلقا ولما كان جمهور مذهب المتكلمين والمحدثين والفقهاء ان الايمان
تصديق بالجنان والاقرار باللسان وعمل بالاركان اشار المصنف الى ذلك بقوله
فاما الاعمال اي الطاعات فهي تتزايد في نفسها يوما فيوما ساعة فساعة والايمان
لا يزيد ولا ينقص فههنا امران بحث الايمان حقا الاول ان الاعمال غير داخلة في الايمان
لما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي اي ثبت من ان حقيقة الايمان هو التصديق
القلبي كما ذهب اليه ابو منصور او التصديق مع الاقرار كما ذهب اليه غيره فعلى كلا
التقديرين لو كان الاعمال داخلة فيه لزم ان لا يكون حقيقة عبارة عما ذكر هو خلاف
ما ثبت في الدليل ولانه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى
ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول
المعطوف في المعطوف عليه اي العطف يدل على التغاير وعلى ان المعطوف ليس بداخل في
الايمان لان الشيء لا يعطف على نفسه ولا الجزء على كله فورد القطع بان العطف لم يعلم
انه يعطف على الشيء ما هو داخل فيه لنكتة كما قال الله تعالى تنزل الملائكة والروح والنكتة

هذا ان الاعمال هي من الايمان فالايمان بلا عمل كشجر بلا ثمر وقد ورد في الكتاب ايضا
جعل الايمان شرط صحة الاعمال كما في قوله ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فهو من الجملة
وقعت حالا من ضمير يعمل والحال قيد العامل وشرط له مع القطع بان المشروط لا يدخل
في الشرط لامتناع اشتراط الشيء بنفسه لان الشرط لو كان داخلا في المشروط لزم ان يكون
الشيء شرطا لنفسه لان شرط الكل شرط لكل جزء من اجزائه وايضا وقع اثبات الايمان مع
ترك بعض الاعمال كما في قوله وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود
القتال على ما مر مع القطع بانه لا تحقق للشيء بدون ركنه اي لو كان الاعمال جزءا من
الايمان لما جاز اثبات الايمان على ترك بعض الاعمال لان الكل لا يوجد بدون الجزء
واللازم باطل وكذا الملزوم ولا يخفى ان هذه الوجوه اي نفوس حجة على من يجعل الطاعات ركنا
من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها اي الطاعات لا يكون مؤمنا كما هو رأي المعتزلة لا على
من يجعل حجة على من ذهب الى انها اي الاعمال ركن من الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة
الايمان لكن يخرج من الايمان الكامل كما هو مذهب الشافعي رح وقد سبق تمسكات المعتزلة
باجوبتها فيما تقدم اي ان حقيقة الايمان لا تزيد بانضمام الطاعات ولا تنقص بارتكاب
المعاصي بل لا عند ابي حنيفة رح واصحابه واخف واما امام الحرمين وذهب الاشاعرة والمعتزلة
الى انه يزيد وينقص وهو المحكي عن الشافعي وكثير من العلماء لانه اي حقيقة التصديق القلبي
الذي بلغ حد الجزم والاذعان وهو تفعيله اي ذهب جمهور الفقهاء وكثير من العلماء وليه
حمله النظر الى انه الذي لا يخطر بالبال نقيضه في حكم اليقين ومنع الاستمرار في المطعن

والمعتزلة وكثير من المتكلمين صحة ايمان المقلد ثم الخلاف بانتفائه على قول الرسول والاجماع
وكثير منهم عولوا الاستدلال لا المعتقد ومنهم من شرط ذلك وكما لا تقدير التعبير عنه بالجلاد وقد جمع
والمعتزلة شرطوا الاقتدار على المجادلة وحل الاشكالات قال النبي عم لبعض الخلائق
الذين نشأوا في دار الاسلام وتواتر عندهم حال النبي عم ومعجزاته ولا في الذين يتفكرون
في خلق السموات والارض فانهم كلهم من اهل النظر والاستدلال بلا خفى نشأوا على
شاهق الجبل ولم يتفكروا في خلق السموات والارض وهو لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان
حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء اتى بالطاعات او ارتكب المعاصي فتصديقه باق على
حاله لا تغير فيه اصلا والآيات الدالة جواب ما يقال وهو ان دل دليلكم على ان الايمان لا يزيد
ولا ينقص ولكن عندنا ما يدل على خلافه وهو الآيات الدالة على زيادة الايمان فاجاب
بقوله والآيات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ما ذكره ابو حنيفة رح انهم اي قوما كانوا
آمنوا في الجملة مثل الله واحد ومحمد رسول الله والحق ما جاء به النبي عم مطلقا ثم يأتي
فرض بعد فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص اي آمنوا بما قال النبي عم مجملا واذا
بين احكاما مفصلة يعتقد المؤمن على عقيب تلك الاحكام المفصلة زاد ايمانه وتعلق
وحاصله اي حاصل ما ذكره ابو حنيفة رح انه اي الايمان كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به لا يزيد
بزيادة الاعمال كما ذهب اليه الشافعي بل يزيد بزيادة الفرائض وهذا اي الايمان بكل
فرض خاص لا يتصور في غير عصر النبي عم وفيه نظر اي فيما ذكره الامام ابو حنيفة رح من ان الايمان
لا يزيد الا بزيادة ما يؤمن به والا يتصور الا في عصر النبي عم لان الاطلاع على تفاصيل

الزائدين ممكن في غير عصر النبي عم والايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا خفاء في
ان التفصيلي ازيد من لا ايمان الاجمالي بل اكمل اي علم في هذا الزمان بتفاصيل الزائدين
لي بيان فرض بعد فرض في ذكر الزمان فالزيادة متصورة في ذكر الزمان يتصور في هذا
الزمان وتقرير النظر انا لا نسلم ان زيادة الايمان لا يكون الا بزيادة ما يجب الايمان به كما
ذكرتم بل لا يجوز ان يكون زيادته بحسب كونه اجماليا وتفصيليا اذ لا خفاء في ان الاجمالي منحط
درجته عن التفصيلي في الكمال وان كانت لا ينحط في الاتصاف باصل الايمان فمن حصل فيه
ايمان تفصيلي كان ايمانه ازيد بل اكمل من الايمان الاجمالي الذي للآخر واجاب بعض اهل
النظر انا لا نسلم ان التفصيلي اكمل وازيد بل الاجمالي والتفصيلي على السواء ولو كان كذلك
لكان الايمان ناقصا فلم يكن ايمانا لان نقصان ذاتي الشيء يستلزم تغيره وتبدله و
بعضا من كون الاجمالي لا ينحط درجته انما هو في الاتصاف باصل الايمان فهو في غاية الضعف
اذ اثبات الاصل والفرع في نفس الايمان فوق ما لم ينزل احد قبله في جواب النظر المراد في ما
حمل زيادة الايمان بزيادة ما يجب الايمان به الواقع وقال لا يتصور في غير عصر النبي عم
لانقطاع الوحي وجاز زيادة الايمان التفصيلي حسب اطلاع على تفصيله الوحي او زيادة فيه
على الايمان الاجمالي فالكلام فيه وما ذكر من ان الاجمالي لا ينحط عن درجته فانما يصح في الا
باصل الايمان وقيل في الجواب عن الآيات الدالة على زيادة الايمان ان الثبات والدوام
على الايمان زيادة عليه اي على الايمان في كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان
لانه تعليل لقوله يزيد بزيادة الازمان عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال وفيه نظر

وفيه نظر اي فيما ذكر من ان الايمان يزيد بزيادة الازمان لان حصول المثل بعد انعدام
الشيء لا يكون من الزيادة في الشيء كما في سواد الجسم مثلا والجواب عن هذا بان يقال نظر
وارد على حاصله لان القائل بهذا القول لا يعني به انه يزيد بزيادة الازمان حتى
يرد هذا النظر بل مراده ان زيادته بالثبات غاية ما في الباب ان الثبات لا يكون
الا بزيادة الازمان والثبات امر معنوي يعتبره العقل ليس بعرض حتى يحتاج بتجدد
الامثال ونظر فيه بان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في الشيء
وقيل المراد من الآيات الدالة على زيادة الايمان زيادة ثمراته واشراق نوره
وضيائه في القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي [illegible]
قلنا يا رسول الله الايمان يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص
حتى يدخل صاحبه النار وما روي انه عم قال لو وزن ايمان ابي بكر مع ايمان جميع الخلق
لرجح ايمان ابي بكر يعني من جهة نوره وضيائه لا من جهة الزيادة والنقصان ومن
ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الايمان الزيادة والنقصان ظاهر ورد عليه
بانه اذا انتفى بعض اجزاء الشيء انتفى الايمان حينئذ لا انتفى بعد كما هو مذهب المعتزلة فلا
يتصور الزيادة ولو قيل ببقاء الايمان ما بقي التصديق فهو قول بانه ليس جزءا من الا
الكامل فلا كلام فيه قيل يجوز ان يكون انتفاء العمل بانتفاء وجوبه كانتفاء الحج
والزكوة عن الفقير وكسقوط الصلوة عن الحائض ولذا قال عم هن ناقصات
العقل والدين او يكون انتقاص العمل بانتقاص زيادته لا بانتقاص اصله كترك

نصف سورة في الصلوة فانها تنقص من قراءة تمامها ولهذا قيل ان من المسلم ان
قبول الزيادة والنقصان وعدم قبولها فرع مسئلة كون الطاعات من الايمان يعني فمن قال ان
الاعمال جزء من حقيقة الايمان فعنده هو قابل للزيادة بزيادة الاعمال وقابل للنقصان
بنقصان الاعمال لان زيادة الجزء مستلزم زيادة الكل ونقصانه نقصانه ومن قال ان
الاعمال ليست بجزء منه قال ان الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان وقال بعض المحققين
اي مولانا عضد الملة والدين رح لا نم ان حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان
بل تتفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق آحاد الامة ليس كتصديق النبي عم ولذا
قيل ان القوة العقلية مسخرة للقوة الحيوانية فالعقل وان تيقن بان الله رب العالمين
اخذه الوهم فيستولي عليه هموم معاشه كمن تيقن بان الميت جماد ثم يخاف منه بوهمه لكن
اذا تطهر الروح عن ظلمات الحيوانية وتنور بانوار الملكية استولت عقلية على وهمه فاولئك
الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولان العقول متفاوتة وكذا القلوب والاعتقاد
بالشدة والضعف فان قلوب الصديقين الكاشفين وعقولهم واعتقاداتهم
لا تنزل غيرهم من الغافلين عن منازلهم ومقاماتهم وكذا قلوب المجتهدين بالدلائل
العقلية والنقلية تتبع من العلوم لتحصيل اليقين تغاير قلوب جهلة المقلدين بل تقليدا
دون حالا يمكث وصفا والحق ان التصديق ان قبل بانه التقليد والظن الغالب
على ما ذهب اليه البعض فلا تتفاوت بين وان فسر باليقين فقد قيل انه لا تفاوت لعدم
احتماله النقيض والحق انه متفاوت فان اليقين بحدوث العالم ليس كاليقين بان

بان الكل اعظم من الجزء اما في الجلاء فقط واما في القوة فلانه التشكيك لا يرد زحوله
عظم الكل بخلاف حدوث العالم وكذا في التصديق الواحد بالنظر الى شخص مع لهذا
اي لاجل زيادة التصديق قال ابراهيم عم ليطمئن قلبي حين قال رب ارني كيف تحيي
الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فقد طلب الطمأنينة فيها تنتفع و
تعلمه بانضمام المشاهدة الى الدليل فانه يدل على قبول التصديق للزيادة وفي ابر
لغات احدها ابراهيم بالالف والياء هو المشهور وابراهم كذلك الا انه بحذف الياء
وابراهام بالفتح وابراهم بالفتح واحدة وضم الهاء وبكل لغة وهو اسم اعجمي وعجمي
اباد معند قوم وعند آخرين ابراهيم وقيل فيه اباد منه وبراهمة والتطمين
زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته فان كان المدرك يقينيا فاطمئنانها
زيادة اليقين وكماله لو اذا اعتقد بان الله رب العالمين وانه مالك لملك كله ثم
يضطرب عن حضوره بهموم حوائجه وتولي اهل الدنيا في عباداته ولم يبال بعداوة
غير الله وتولى بعداوة الدنيا عداوة ولذا دعا ان ابراهيم عم لما رمى بالمنجنيق
الى نار نمرود يلقاه جبرئيل عم في الهواء فقال هل لك من حاجة فقال ابراهيم اما
اليك فلا فان كان المدرك ظنيا فاطمئنانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل
حد اليقين وقد يقع هنا ان في بحث الايمان وهو ان بعض القدرية هو الذي يقول
بان الافعال الاختيارية من العباد بالاختيار بكونه بقدرة العبد فقط لا اثر لقدرة
الله تعالى ذهب الى ان الايمان هو المعرفة اي معرفة الله وحده ذهب الى ان وجود قبل ان

لا التصديق

فان قال ذلك باللسان المعاند فهو معاند والا فالمراد بالمعرفة والتصديق واحد لما
قال علي كرم الله وجهه الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق واطبق اي
اتفق علماؤنا على ما قلنا ان المعرفة لان اهل الكتاب من الكفار كانوا يعرفون نبوة
محمد عليه السلام كما كانوا يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار
من كانوا يعرفون الحق وانما ينكر عنادا واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها اي انكروا
نبوة محمد عليه السلام واستيقنتها انفسهم اعلم ان الكافر على قسمين منهم من يجحد وجود الباري
تعالى ويعبد الاوثان ومنهم من يثبته تعالى وهو على ضربين منهم من
يعبد غيره فهؤلاء اذا قالوا لا اله الا الله كان ذلك اسلاما وكذلك اذا قالوا اشهد ان
محمدا رسول الله وذلك لانهم يعتقدون في دينهم من كل واحد من الشيئين
فاذا اقروا بما دل على انه تعالى عما كانوا عليه وعلى هذا اذا قالوا قد اسلمنا او
نحن مسلمون فهو اقرار الا من اثبت الباري تعالى ولا يشرك معه غيره بل يقولون بالتوحيد
ولكن يجحد الرسالة فانه لا يكون مسلما بقوله لا اله الا الله لانهم يقولون ذلك في عاداتهم فان
قال اشهد ان محمدا رسول الله كان مسلما وفرقة من اهل الكتاب يقولون ان محمدا رسول
الله رسول الى العرب دون بني اسرائيل فهذه الفرقة لا يكون احد منهم مسلما باتيانه
الشهادتين حتى يتبرأ من الدين الذي كان عليه ولو قال واحد منهم اني مسلم او مؤمن
لم يكن بذلك مسلما لانهم يزعمون ان الايمان والاسلام ما هم عليه فلا بد ومع هذا لا
بد فعل من التنبيه وهو التفريق من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقانها

واستيقانها اي الاحكام وبين التصديق بها اي بالاحكام والاعتقاد باليقين
كون الكل اي التصديق ايمانا دون الاول اي معرفة الاحكام والمذكور كلام
بعض المشايخ هذا اشارة الى الفرق ان التصديق عبارة عن ربط القلب
ما علم من اخبار المخبر وهو اي ربط القلب امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولذا
اي لاجل انه كسبي يثاب عليه ويجعل اي التصديق راس العبادات بخلاف المعرفة
فانها ربما وربتما لغات في ربما بضم الراء وفتحها مع التشديد والتخفيف وقبلها التاء
ربت وفيها التشديد والتخفيف وضم الراء وفتحها وما كافة في الحرف يجوز دخوله
على الفعل يحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر فيكون
المعرفة اعم من التصديق لانه يكون بالاختيار وغيره والتصديق لا يكون الا بالاختيار
والكسب فقط وهذا اي ما ذكر من الفرق ما ذكره بعض المحققين كصاحب التوضيح من
ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك اي نسبة الصدق
الى المخبر في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا اي القول بان للنفس
فعلا اختياريا هو ربط القلب ونسبة الصدق الى المخبر مشكل لان التصديق من
اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية فيكون التصديق
من الكيفيات النفسانية ومع ان هذا المحقق صرح بان التصديق من الافعال الاختيارية
لانا اذا تصورنا النسبة هذا بيان كون التصديق من الكيفيات النفسانية بين الشيئين
وشككنا في ان تلك النسبة بالاثبات او بالنفي ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذي يحصل لنا
اي النسبة

هو الاذعان والقبول فهو ليس من الافعال الاختيارية فلا فرق بين المعرفة والتصديق
تلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع نعم هذا جواب عن سؤال
مقدر تقديره انه يلزم من كون التصديق كيفية نفسانية ان لا يصح التكليف على الايمان لان
التكليف مبني على الافعال الاختيارية واذا كان الايمان الكيفية لا يصح التكليف عليه
واجاب بقوله نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار وان لم يكن الكيفية نفسها بالاختيار
في مباشرة الاسباب المباشرة عبارة عن انضمام فعل الانسان الى غيره والاكتساب عبارة عن
اتصال اثر الفعل وصرف النظر ورفع الموانع من الشرك وغيره ونحو ذلك فحقيقته ان
افهم هذا المقام شيئين احدهما نفس تلك الكيفية وثانيهما حصول تلك الكيفية
وانه فعل بالشك والاول ليس بفعل والتصديق هو الاول دون الثاني وبهذا الاعتبار
يصح التكليف بالايمان اي التكليف بالايمان انما هو بكون اسبابه اختيارية وكذا ما هو
المراد بكونه اي التصديق كسبيا واختياريا اي المراد به كون اسبابه كسبيا اختياريا
او كونه نفس الحكم كسبيا اختياريا ولو بواسطة ولكلام الشارح ذو وجهين فليحفظ
اي ليحفظ التنبيه ولا تكفي المعرفة لانها قد يكون بدونه كذا لا يكون المعرفة في الايمان
بدون التصديق لان المعرفة قد يكون بدون الاختيار وبمباشرة الاسباب بل لا
في التصديق نعم يلزم ان يكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا بأس
بذلك اي بكون المعرفة المذكورة تصديقا لانه يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية
بكرويدن وليس الايمان والتصديق سوى ذلك اي المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية

بالفارسية بكرويدن وحصوله اي حصول المعرفة اليقينية المكتسبة كما اشار في الجواب
سؤال مقدر وهو انه يقال هذا المعنى للتصديق حاصل لبعض الكفار المعاندين المنكرين
مع انه ليس بمؤمن ولا يكون التصديق المذكور هو الايمان بعينه فاجاب عنه بقوله و
حصوله للكفار المعاندين المنكرين ممنوع بمعنى لا نم اولا ان ذلك التصديق حاصل
للكفار المذكورين وعلى تقدير الحصول اي لو سلم حصول ذلك التصديق المذكور
للكفار فتكفيرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار وما هو
من علامات التكذيب والانكار والايمان والاسلام واحد لان الاسلام هو الخضوع
والخضوع قريب المعنى من الخشوع لان الخضوع في البدن والخشوع في البصر والبدن والصوت
وقيل الخشوع السكون والتذلل والانقياد وهذا يعم الانقياد القلبي والجوارح لكنه
تفسير بقوله بمعنى قبول الاحكام الشرعية والاذعان خصصه بانقياد القلب لذا قال
وذلك اي القبول والاذعان حقيقة التصديق على ما مر والمفهوم كون الايمان
والاسلام مترادفين ويؤيده اي يؤيد معنى الايمان والاسلام واحد قوله تعالى
فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين هذه الآية تدل
على كون مفهومهما متحدا لان المسلمين مستثنى من المؤمنين لولا الاتحاد لما صح
الاستثناء الا ان المراد من المؤمنين والمسلمين رجل واحد وهو لوط عم
هذه الآية نزلت في حق لوط عم حين امر الله تعالى بالخروج فيما بينهم وبالجملة لا يصح
في الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم ليس بمؤمن ولا نعني بوحدتهما

سوى هذا أي سوى الاتحاد في الذات لا ترادف وظاهر كلام المشايخ أنهم أرادوا
عدم تغايرهما بمعنى أنه لا ينفك أحدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم بل الاتحاد
بحسب الذات لما ذكر في الكفاية من أن الإيمان هو تصديق الله فيما أخبر من أوامره
ونواهيه والإسلام هو الانقياد والخضوع للألوهية وهذا لا يتحقق
إلا بقبول الأمر والنهي فالإيمان لا ينفك عن الإسلام حكما فلا يتغايران وحاصله
بالجملة أنهما متحدان لكن الإسلام بمعنى الخضوع والانقياد الذي هو بمعنى قبول
الأحكام التي هي الأوامر والنواهي والإذعان بها لكن الإيمان عين الإسلام بمعنى
الاتحاد في المفهوم كما هو المتبادر من عبارة المصنف وإنما احتمل الاتحاد في الصدق
وذلك لأن الإسلام عبارة عن الخضوع والانقياد للألوهية والإيمان عبارة عن
التصديق القلبي بالتصديق فيما أخبر من الأوامر والنواهي لكن الإيمان عين الإسلام
بحسب التحقق لا الاتحاد في المفهوم هو مراد المشايخ ومن أثبت التغاير أراد بحسب المفهوم
أو بحسب الصدق فيقال لهم إن أثبت التغاير بأحكام ما يستقيم من أنه يوجد أحدهما بدون الآخر ثم
يؤمن فإن أثبت أحدهما حكما ليس بثابت للآخر ظهر ذلك أي لعله من أثبت بطلانه فقوله
أي كلام الكفاية فإن قيل من جانب من أثبت التغاير بينهما قالت الأعراب آمنا قل
صدقنا قل لم تؤمنوا يعني لم تصدقوا فوافق التصديق قلبكم في العلانية ولكن قولوا أسلمنا
يعني دخلنا في الانقياد في ذلك العمل الذي صرح في تحقيق الإسلام بدون الإيمان
يدل عليه قول إبراهيم عم أسلمت لرب العالمين وقول إبراهيم وإسماعيل عم واجعلنا

واجعلنا مسلمين لك أي مستسلمين لك في مستقبل العمر فلم يكن معناه واجعلنا
مؤمنين لأنهما كانا مؤمنين قبل معنى الأول أظهرت الإسلام ومعنى الثاني
سؤال الثبات كما في اهدنا الصراط المستقيم فليس فيه دليل على التغاير قلنا
أن الإسلام المعتبر في الشرع أي الانقياد والخضوع الظاهر مع الباطن لا يوجد بدون الإيمان
وهو أي الإيمان في الآية بمعنى الانقياد الظاهري من خوف السيف قوله وهو مبتدأ
بمعنى الانقياد الظاهري خبره من غير انقياد الباطن بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة
من غير تصديق في باب الإيمان حاصل هذا الجواب أن الإيمان له معنيان لغوي
وهو التصديق وشرعي وهو تصديق النبي عليه السلام فيما أخبر به أو أمر ونواهيه
وكذا الإسلام له معنيان لغوي وهو الانقياد الظاهري من غير انقياد الباطن
وشرعي وهو الانقياد الباطن فالمراد من الإسلام الذي أثبت للأعراب هو الإسلام
اللغوي والإيمان الذي نفي عنهم هو الإيمان الشرعي فيكون الآية دالة على تغاير الإسلام
للإيمان الشرعي ومراد المشايخ أن الإسلام لا يغاير الإيمان الشرعي والآية لا تدل
على تغايرهما فإن قيل من جانب من أثبت التغاير بينهما قوله عم حين سأل جبريل عم
الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة
وتصوم رمضان وتحج البيت من استطاع إليه سبيلا دليل على أن الإسلام هو الأعمال
لا التصديق القلبي فلا يكون الإيمان والإسلام واحدا لا بحسب المفهوم ولا بحسب الذات قلنا
المراد به أي بقوله عم أن تشهد أي ثمرات الإسلام وعلاماته أي أن تشهد أن لا

الا الله الحي قال عم لقوم القوم في الاصل مصدر قام نعت به فشاع في الجمع وجمع لقائم
كزائر وزور ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء وقد والصيغة قوم
اي اتوا واجتمعوا على سبيل الرسالة عليه اي على النبي عم اتدرون ما معقول قال ما الايمان
بالله وحده سئل عن ثمرة الايمان لا عن ادلته فقالوا الله ورسوله اعلم قال رسول
الله عم شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة
وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم اي من مال الغنيمة الخمس فاذا لم في ثمرة الايمان ٢
فلا ينافي كون حقيقة الايمان هو التصديق فيكون مرادفا للايمان الذي يشتمل لاحكام
اولا قيل ان جبرئيل عم بمحضر الجماعة فقال ما الايمان فاجاب النبي عم ان تؤمن بالله وملائكته
وكتبه ورسله وبالقدر خيره وشره ثم قال ما الاسلام فاجاب النبي عم ان تشهد ان لا اله
الا الله الحديث وهذا التفصيل في السؤال والجواب صريح في ان الايمان هو التصديق
والاسلام هو الطاعة ويؤيده عطف المسلمين والمسلمات على المؤمنين والمؤمنات كما
اي يوجب في الايمان هو التصديق والاسلام هو
الله مرادا او لا لتغاير كما جاز العطف قال عم الايمان بضع البضع بكسر الباء ما
بين الثلث الى التسع من البضع وهو القطع وفي اثنى عشر الى عشرين وسبعون شعبة الشعبة
الطائفة من الشيء والغصن من الشجر والجمع شعب والشعب بالكسر الطريق في الجبل النفح
القبيلة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى اي ازالة المؤذي عن الطريق بق
والالف في ادنى منقلبة عن واو لانه من دنا يدنو الادنى يصرف على وجوه فتارة يعبر به عن
الاقل والاصغر فيقابل بالاكثر وتارة على الاحقر والاذل فيقابل بالاعلا وتارة الافضل

والافضل وتارة عن الاقرب فيقابل بالابعد وتارة عن الاولى فيقابل بالاخر
وعبر هنا عن الادنى في القدر لانه مقابل بالافضل والاعلى والمراد بالحديث الحاق الايمان
على ثمراته ولم يرد به الحصر في العدد المذكور بل تكثير الثمرات او يراد حصرها في انواعها واذا
وجد من العبد التصديق والاقرار صح ان يقول انا مؤمن حقا لتحقق الايمان وهو التصديق
ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء الله لانه لفظ اي ان كان للشك فهو كفر لا محالة
وان كان للتاديب وان كان للتأدب اي لرعاية الادب مع الله واحالة الامور
اي لفظ ان شاء الله
بمشيئة الله تعالى او للشك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال اي لا شك في الآن والحال فيما
يقع فيه كلام المتكلم وبني الآن لتضمنه لام التعريف واما اللام الظاهرة فليست للتعريف
اذ شرط لام التعريف ان يدخل على النكرات فتعرفها والآن لم يسمع مجردا عنها وقيل المراد
اي عن لام التعريف
بالحال الآن المختلف في كونه زمانا موجودا اي جزء لا يتجزى وهو عند اهل السنة موجود
اي الحال
وعند الحكماء غير موجود بل المراد فالآن معه والقدر المشترك بين الزمانين والحد
نهاية الماضي وبداية المستقبل ولاجل ذلك يقال زيد يصلي الآن مع ان بعض صلوته
اي لاجل ان الآن نهاية الماضي وبداية المستقبل
ماض وبعضها مستقبل فالحال هو المتعارف وجود لفظ لوجود جزء معناه كالخبر زيد
يكتب الآن فيكتب مضارع في معنى الحال ووجود لفظ معادة لوجود بعض الكتابة
لا لوجوده جميعها او للتبرك بذكر الله او التبري عن تزكية نفسه والاعجاب بحاله عطف
تفسير والاعجاب النفس عبارة عن ان يرى الرجل نفسه شريفة وغيره خسيسا فالاولى واجب
لعله ان للتادب اي ترك ان شاء الله لانه يوهم الشك في قبل بل الاولى

الشك حيث تركه اي لا يوهم منع الاعجاب المذكورة بواسطة ان شاء الله التبري اذا قصد انا مؤمن اي يجوز ذكره قوله انا مؤمن

ذكره لم يكن المتكلم بليغا وان لم يكن بليغا منقطعا للادب فحمل على قصد التبرك وكيف لا
الكلام قد يحمل من متكلم دون آخر وقد روي ان النبي عم اذا دخل المقابر يقول السلام عليكم
يا اهل القبور انا ان شاء الله بكم لاحقون مع ان اللحوق مقطوع وهذا اي لاجل
قال لا ينبغي دون ان يقول لا يجوز او لم يكن للشك الآن والحال فلا معنى لنفي الجواز
كيف اي كيف يكون للنفي معنى وقد ذهب اي ولكن قد ذهب اليه اي الى الجواز كثير من السلف
من الصحابة والتابعين وليس هذا اي قول العبد انا مؤمن ان شاء الله هذا جواب
عن سؤال مقدر تقديره ان الثبات حاصل متحقق في هذه الحالة مع انه لا يصح ان يقول
المتصف به انا شاب ان شاء الله فلم يجز ان يقول المتصف بالايمان في هذه الحالة انا
مؤمن ان شاء الله لان الايمان في حقيقته معلوم الحد وهو تصديق محمد عم بما جاء من عند
الله فاجاب بقوله وليس هذا مثل قولك انا شاب ان شاء الله لان الشباب ليس من الافعال
المكتسبة فلا يتصور فيه ان يتصور البقاء عليه اي على الشباب في العاقبة والمآل
ولا مما يحصل به تزكية النفس والاعجاب بل مثل قولك انا زاهد متق ان شاء الله فانهما
اي الزهد والتقوى من الافعال الاختيارية فيتصور فيها الامور المذكورة ان الزهد
بمعنى الترك يزهد في الامر اذا اعرض عنه وزهد عن الامر اذا مال اليه بخلاف رغب فان
لفظة رغب اذا كان بعد ما كان في ما كان اليه واذا كان بعد ما عن معناه اعرض عنه
ذهب بعض المحققين الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر
لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف كان تصديق الانبياء اشد من تصديق

من تصديق آحاد الامة وحصول التصديق الكامل المنجي من العذاب المشار اليه بقوله [illegible]
تع اولئك هم المؤمنون حقا لهم مغفرة واجر عظيم انما هو في مشيئة الله تع قوله
وحصول التصديق مبتدأ وقوله انما هو في مشيئة الله تع خبره فثبت ان يقول انا مؤمن
ان شاء الله بناء على ان حصول التصديق الكامل المنجي لا يكون الا في مشيئة الله تع
هذا بناء على ان النجاة بكمال التصديق والحق انه ببقائه في الخاتمة ولو نقلت
لك ان يقال لعله في الحال سبب لبقائه في الخاتمة ولما نقل عن بعض الاشاعرة اي
الجماعة المنسوبة الى الشيخ ابي الحسن الاشعري انه يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء الله
بناء على ان العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى ان المؤمن
السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر والعصيان والكافر الشقي
من مات على الكفر نعوذ بالله وان كان طول عمره على التصديق والطاعة على ما اشير اليه
بقوله تع في حق ابليس فكان من الكافرين قالوا ان ابليس حين كان معلما للملك
كان كافرا واولى ان الصحابة رض مؤمنين حين عبدوا الصنم ولا يرد عليه انهم لو كانوا
مؤمنين لما امر النبي عم بقتالهم لان المقاتلة لصورة كفرهم ويقال ابليس اسم
اعجمي ولذلك لا ينصرف وهذا قول ابي عبيدة وقال غيره هو افعيل من ابلس يبلس اي
ولذا قال ابن عباس رضي الله عنهما ابلسه الله من رحمته ولما كان آيسا عما ذكر
ويقال عزازيل والتام لم ينصرف لانه لا [illegible] ويقولون السعيد من سعد في بطن
امه الشقي من شقي في بطن امه فوجهه انه من سعد في بطن امه لا يخرج الكفر الظاهر

لا أنّ عاقبته تكون بالإيمان البتّة لتعلّق علم الله بإيمانه ومن شقي في بطن أمّه لا ينفعه الإيمان
الظاهر لأنه يكفر في آخر عمره لتعذّر الكفر عليه أشار جواب لما أي بطلان ذلك المنقول
عن بعض الأشاعرة بقوله والسعيد قد يشقى بأن يرتدّ بعد الإيمان نعوذ بالله والشقي
قد يسعد بأن يؤمن بعد الكفر قال بعض الحكماء علامة الشقاوة خمسة أشياء كثرة
الأكل والشرب والنوم والكلام والإصرار على الذنب وقساوة القلب كثرة الذنوب
ونسيان الموت والوقوف أي نسيان الوقوف بين يدي الملك عزّ وجلّ والتغيّر
يكون على السعادة والشقاوة دون الإسعاد والإشقاء وهما أي الإسعاد والإشقاء
من صفات الله تعالى لأنّ الإسعاد تكوين السعادة والإشقاء تكوين الشقاوة ونفس التكوين
(وهو جعل الشيء سعيداً) (وهو جعل الشيء شقياً)
صفة أزلية لا تتبدّل أي صفة ولا تغيّر على الله ولا على صفاته لما مرّ أنّ القديم لا يكون
محلاً للحوادث والحقّ أنه لا خلاف بين الأشاعرة وبيننا في قوله أنا مؤمن حقاً وقوله
أنا مؤمن إن شاء الله في المعنى أي النزاع نزاع لفظي لأنه إن أريد بالإيمان والسعادة
مجرّد حصول المعنى من الإيمان والسعادة أي مجرّد حصول المعنى فهو حاصل في الحال فلا
يكون أنا مؤمن إن شاء الله جائزاً بهذا الاعتبار وإن أريد ما يترتّب عليه النجاة و
الثمرات وهو الإيمان الحالي وإيمان العاقبة والفرق أنّ الأوّل حاصل بالفعل يعني
معلوم والثاني يعتبر حصوله في العاقبة فهو في مشيئة الله تعالى لا قطع بحصوله في الحال
فمن جوّز أن يقول أنا مؤمن إن شاء الله وهو الأشاعرة يعتبرون هذا القول ومن قطع
بالحصول يقول أنا مؤمن حقاً أراد الأوّل أي مجرّد حصول المعنى ومن فوّض أنا

أي مشيئة الله تعالى لا شكّ في قوله أنا مؤمن إن شاء الله أراد الثاني أي ما يترتّب عليه النجاة
وفي إرسال الرسل حكمة لما فرغ من الإلهيات وأحوال الآخرة شرع في النبوّات وما
المتعلّقة بإرسال الرسل جمع رسول فعول من الرسالة وهو سفارة العبد وهي
إيصال الخبر من الله تعالى إلى العبد بين الله تعالى وبين ذوي الألباب من خلقه أي من خلقه
ليزيح أي يزيل الله تعالى بها أي بالسفارة عللهم أي علل ذوي الألباب فيما قصرت عنه
عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب
(وهو أنّ الرسول أخصّ والنبي أعمّ)
حكمة أي مصلحة وعاقبة حميدة العاقبة الجنّة وقيل النصر والظفر وفي هذا إشارة إلى أنّ أفعال الله
تعالى معلّلة بالحكم والمصالح واختلف العلماء في أنّ التعليل واجب أو جائز بناءً على مسئلة وجوب
شيء على الله وعدم وجوبه وقيل الخلاف في جواز التعليل وعدمه فإنّ الأشاعرة
منعوا جوازه فقالوا المصلحة إمّا للنفع نفسه و[illegible] العدم أو لنفع غيره ونفع الغير
إن كان أولى بالنسبة إليه تعالى كان مستكملاً به وإن لم يكن أولى لم تكن باعثاً وعلّة للفعل
بالضرورة والمعتزلة ادّعوا أنّ نفع الغير يصلح باعثاً له تعالى على الفعل وإن لم يكن أولى
بالنسبة إليه تعالى فيكون الكلام على [illegible] الغافقين غير مبين مفيد ودعوى الضرورة
مشكلة فالأولى أن يختار كونه أولى بالنسبة إليه تعالى ومستكملاً به تعالى بفعل غيره
جائز بل واقع فإنه تعالى أوجد العالم وقد استكمل بكمال الموجدية والمعبودية
على ما نطق به قوله تعالى وما خلقت الجنّ والإنس إلا ليعبدون أي ليعرفون وهو
الحال إضافي يجوز تجدّده والمحذور عنه [illegible] أي في قوله وفي إرسال الرسل إشارة

اي ان الارسال واجب لا بمعنى بكونها واجبة ايجابيا على الله تع بايجاب احد
او بايجابه على نفسه لا بمعنى الوجوب على الله تع اي لا الوجوب العقلي حتى لا يقدر على
عدم ارساله ولا الوجوب الشرعي حتى يأثم بترك ارساله بل بمعنى ان قضية الحكمة
اي مقتضى الحكمة يقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس اي الارسال بممتنع عطف
على قوله واجب تمت في نفسه بان البعثة تع لان المبعوث كلا بد وان يعلم ان مرسله
هو الله وكا سبيل الى العلم به اذ لعله كان من الق او الجن اجيب بانه الله المرسل ينصب
له دليلا على ذلك او يخلق فيه علما ضروريا في زعمت السمنية والبراهمة فانت البراهمة
في العقل كفى بنفي البعثة لان ما حسنه العقل فحسن وما قبحه فقبيح وما لم يحكم فيه بشيء يفعل
عند الحاجة وجوابه يظهر من فوائد البعثة ولا بممكن اي ارسال الرسل ليس بممكن
صفة ممكنه طرفاه اي الوجود والعدم لان الحكمة ترجح جانب الوجود كما ذهب اليه بعض
المتكلمين وهم الاشاعرة وهم الذين منعوا تعليل افعال الله تع بشيء وقالوا ارسال
الرسل وان اشتمل على الحكم والحكمة غير باعثة اليه من ثبوتها وعدمها بالنسبة اليه تع
ثم الرسل هم الذين اوحي اليهم جبرئيل عم والانبياء هم الذين لم يوح اليهم جبرئيل
عم وانما اوحي اليهم بكتابة او اروا في المنام او بشيء آخر من الالهام ثم الرسل من ثم
درجة الرسالة والنبوة جميعا غير انه لا يؤمر بالتبليغ اما ظرفي درجة النبوة قبل ان يأتيه
جبرئيل عم بذلك فلو فعل بغير الوحي يكون ذكرا منه ذنوب صغيرة كما فعل داود عم في
تزوج امرأة اوريا من غير انتظار الوحي بجبرئيل عم كان ذلك منه ذنوب وكما كان محمد عم

محمد عم انتظر الوحي بجبرئيل في تزوج امرأة زينب ولم يتزوج بما ظهر له في رقبة النبوة
بجانب الذنب لهذا ذكره في شرح الفقه الاكبر اشار المص الى وقوع الارسال بقوله
فقد ارسل الله تع رسلا من البشر الى البشر وفائدة بعثهم مبشرين ومنذرين و
طريق ثبوته بعوته او تبوتهم وتعينهم في نفسه رسالته بقوله اول الانبياء آدم عم وقد
ارسل الله تع من البشر الى البشر مبشرين البشارة الخبر السار فانه يظهر اثر السرور في
البشرة ولذلك قال الفقهاء هو الخبر الاول حتى لو قال الرجل لعبيده من بشرني بقدوم
ولدي فهو حر فاخبروه فرادى عتق اولهم ولو قال من اخبرني عتقوا جميعا واما
قوله في فبشرهم بعذاب اليم فعلى التهكم لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب ومنذرين
لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك اي البشارة بالجنة مما لا طريق
للعقل اليه من بحر البشر تعم واذ كان للعقل طريق اليه فبانتظاره فيفيد لا
تتبشرا لا تواحد بعد واحد اي لا يحصل على كثرتهم ومبينين للناس ورو عن ابن
عباس رضه قال انما سمي الانسان انسانا لان الله تع عهد اليه فنسي يعني ترك وقال
بعضهم ماخوذ من انس لانهم يستأنسون بامثالهم او آنس بمعنى ظهر لانهم ظاهرون
مبصرون ولذلك سمي بشرا كما سمي الجن جنا لاستتارهم واللام فيه للجنس اصله اناس
انسان وانس واناسي فحذفت الهمزة وعوض عنها في التعريف ولذلك لا يكاد
يجمع بينهما فلا يقال الاناس وقوله ان المنايا يطلعن على الاناس الامنينا شاذ
لما يحتاجون اليه من امور الدنيا والدين فان الله تع خلق الجنة والنار واعد فيهما

الثواب والعقاب وتفاصيل نحو اليهما وطريق الوصول الى الاول اى الجنة والثواب
والاحتراز عن الثانى اى النار والعقاب مما لا يستقل به العقل قوله وتفاصيل مبتداء
ومما لا يستقل خبره وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة اى النباتات النافعة ونحوها
الضارة فانه روى انه كان ينبت فى محراب سليمان كل يوم نبات فيقول انا دواء علة فلان
ودواء آلام ولاسى وقيل اى الاجسام النافعة فى الآخرة والضارة فيها وهم كلام
ولهذا لم يجعل العقول والحواس الاستقلال بعض فيها اى النافعة والضارة فيها وكذا
جعل القضايا بعضها ممكنات لا يظهر لها احد الجزم باحد جانبيه كاعداد الركعات ومن
واد فات الصلوة وكثير الاحكام الشرعية كالبيع والشراء ومنها ما هو واجبا
او ممتنعات كحدوث العالم ووجوب لوجوده وشريكه ممتنع لا يظهر للعقل الا بعد
نظر دائم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان اكثر مصالحه فكان من فضل الله ورحمته
ارسال الرسل لبيان ذلك اى الجنة والثواب والنار والعقاب والاجسام النافعة
والضارة والقضايا الممكنة والممتنعة كما قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين
اى ما ارسلناك الا رحمة للمؤمنين فقط واما الكافرين فلانهم امنوا من الخسف والمسخ وقد فعل ذلك
لمن قبلهم وايدهم اى الانبياء بالمعجزات الناقضات للعادات كالعلم بالمغيبات وكلام
الجماد والمشي على الماء فان قيل المعجزات مشتبهة بالسحر فلا يوثق بها قلنا لا شبهة لوجود
الفرق بينهما من وجوه احدها ان التعليم والتلميذ فلا يتصور دون المعجزات وقد
يكون التلميذ فيه اعرف من الاستاذ الثانى ان السحر لا يكون الا بالتعلم وافتراح المنكر

المنكر حاجتي بل يجب ما يعلمه بخلاف معجزات الانبياء عليهم السلام فانك انك اثار المعجزات حقيقة
كتسبيح الحصاة والكثير من الطعام اليسير وريهم من الماء والقليل بخلاف السحر لانه تخيلات
لا اثر وجه الا فى اوقات مخصوصة وامكنة مخصوصة جمع معجزة وهى امر خارق يظهر على خلاف
العادة على يد من يدعى النبوة عند تحدى اى طلب معارضة المنكرين على وجه يعجز المنكرين
بيظهر بعجز المنكرين والتقييد به ليتميز عائد الى امر من الانبياء مجملة وذلك اى بيان تأييد
الله تعالى انبياءه بالمعجزة لانه لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله اى قول النبى عليه السلام
ولما بان اى ظهر الصادق فى دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم
بطريق جرى العادة بان الله تعالى هذا بيانه قوله بطريق جرى العادة يخلق العلم بالصدق
اى بصدق النبى عليه السلام فى دعواه عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم الخلق ممكنا وذلك
اى حصول العلم بعد ظهور المعجزة كما اذا ادعى احد بمحضر اى مجلس من جماعة انه رسول
هذا الملك اليهم اى الى الجماعة ثم قال احد للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم عن مكانك
ثلث مرات ففعل الملك يحصل للجماعة علم ضرورى عادى بصدقه احدهم مقالته وان
كان الكذب ممكنا فى نفسه فان الامكان الذاتى بمعنى التعليل لقول القائل ان امكان الكذب
ينافى العلم القطعى بمعنى التجويز العقلى لا ينافى حصول العلم القطعى كعلمنا بان جبل
احد لم ينقلب ذهبا مع امكانه فى نفسه فكذا هنا اى فى قول النبى عليه السلام ودعوى احد بمحضر
يحصل العلم بصدقه اى صدق الرسول بموجب العادة لانها احدى طرق العلم القطعى
كالحسى ولا يقدح فى ذلك العلم اى العلم القطعى امكان كون المعجزة من غير الله تعالى او كونها

معجزة لا لغرض التصديق أي لا يكون غرض الله تعالى من تلك المعجزة التصديق للرسول أو كونها
أي المعجزة لتصديق الكاذب إضافة التصديق إلى الكاذب إضافة المصدر إلى المفعول
أي غير ذلك من الاحتمالات العقلية التي لا تنافي العلم القطعي كما لا يقدح في العلم الضروري
الحسي بحرارة النار إمكان عدم الحرارة للنار بمعنى أنها حارة لو فرض عدمها فرادة لم يلزم
فيه محال اعلم أن العلم القطعي إما عقلي كالكل أعظم من جزئه وإما عادي كحرارة النار ويحرقه
وإمكان خلافه قادح في الأول لا الثاني بل وقوع خلافه بخرق العادة لا يقدح فيه كنار
نمرود فإنها كانت بردا وسلاما على إبراهيم عم ولم يقدح ذلك في القطع فإن كل نار حارة وأول الأنبياء
آدم عم وآخرهم محمد عم أما نبوة آدم عم فبالكتاب الدال على أنه أي آدم قد أمر ونهي مع
أي ثابتة بالكتاب
القطع بأنه لم يكن في زمنه نبي آخر فهو أي الأمر والنهي فهو بالوحي لا غير أي بالأمر والنهي
أي لا [illegible] وكذا السنة والإجماع فإنكار نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفرا
وأما نبوة محمد عم فلأنه ادعى النبوة وأظهر المعجزة أما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر
وأما إظهار المعجزة فلوجهين أحدهما أنه أظهر كلام الله تعالى وتحدى به أي بكلام الله البلغاء
مع كمال بلاغتهم فعجزوا أي البلغاء عن المعارضة بأقصر سورة منه أي من كلام الله تعالى
مع تهالكهم أي مع شدة حرصهم على ذلك أي على المعارضة حتى خاطروا أي أوقعوا بمهجهم
وأعرضوا عن المعارضة بالحروف أي الإتيان بالمثل إلى المقارعة أي المنازعة بالسيوف
ولم ينقل عن أحد منهم مع توفر الدواعي الإتيان فاعله أي ينقل مما يدانيه أي مما يقاربه
أي كلام الله تعالى فقد ذكر أي المذكور من المعجزة والإعراض وعدم النقل قطعا علامة

على أنه أي القرآن من عند الله تعالى وعلم به أي بكون القرآن من عند الله صدق دعوى
النبوة علما عاديا لا يقدح فيه أي في العلم العادي شيء من الاحتمالات العقلية
على ما هو شأن سائر العلوم العادية كعلمنا الموت عقيب القتل لأنا علمنا بأن الله تعالى
يخلق الموت عقيب القتل وإن كان عدم الخلق ممكنا في نفسه اعلم أن إعجاز القرآن
ببلاغته نظري لا يعلم إلا بطريقين أحدهما الحكم ببلاغته وهو للبلغاء سليقة أي
طبيعة أو كسبا وثانيهما عجز البلغاء عن معارضته وهو لعامة الناس فقد عجزوا
عن معارضته فهو برهان وإشارة إلى الأول وفضل القرآن على سائر المعجزات أنه يبقى
أبد الدهر مع بيانه من المعارف وما هو سعادة الدارين وثانيهما أنه نقل عنه أي
عن النبي عم من الأمور الخارقة بيان ما فيما بلغ مقدم عليه ما بلغ القدر المشترك
منه والتفصيل جائزة أي ما بلغ أعني ظهور المعجزة أي القدر المشترك بين الأمور الخارقة
هو ظهور المعجزة حد التواتر مفعول بلغ وإن كانت تفاصيلها أي الأمور آحادا كـ
كشجاعة علي رض وجود حاتم بكسر التاء أي كان كل واحد منها جزءا واحدا لم يبلغ
حد التواتر لكن القدر المشترك في كل واحد منها بلغ حد التواتر وهي مذكورة في
كتب السير وقد يستدل أرباب البصائر على نبوته بوجهين أحدهما ما تواتر من أحو
أي صاحب البصيرة والعقل
أي أحوال النبي عم قبل النبوة قيل ما تواتر قبل النبوة ليس بمعجزة عندهم لتقدمه
على دعوى النبوة فذكره للدلالة على النبوة لا لكونه معجزة وحال الدعوة وبعد
تمامها أي الدعوة وأخلاقه العظيمة وأحكامه الحكيمة وإقدامه حيث يحجم الأبطال جمع

جمع بطل وهو الشجاع ووثوقه بعصمة الله تعالى في جميع الاحوال وثباته على حاله لدى الاهوال
بحيث لم يجد اعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعنا
ولا الى القدح فيه سبيلا فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور في غير الانبياء
عليهم ولو جوز الاجتماع فالتمهيل الى ابد المدة مع ظهوره على الاعداء الى ان يقطع
بامتناعه في غير النبي عم وان يجمع الله تعالى اي فان العقل يجزم بامتناع ان يجمع الله هذه
الكمالات في حق من يعلم الله انه يفتري عليه على الله تعالى ثم يمهله
على ان يجمع ثلثا وعشرين سنة اي مدة بعد النبوة واما عمره في الدنيا فثلث وستون
سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره على اعدائه ويحيي اثاره بعد موته الى
يوم القيمة وثانيهما انه عم ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم اي بين قوم لا
كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام
والشرائع واتم مكارم الاخلاق واكمل كثيرا من الناس في الفضائل العلمية والعملية ونور العالم
بالايمان والعمل الصالح واظهر الله دينه على الدين كله كما وعده بقوله تعالى ليظهره على الدين
كله ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبت نبوة محمد عم وقد دل كلامه
القديم المنزل عليه على انه خاتم النبيين بقوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين
وقوله عم لعلي رضه انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي وانه مبعوث
الى كافة الناس بقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله عم بعثت الى الناس
بل الى الجن والانس لسورة الرحمن ولسورة الجن ثبت جواب اذا انه اخر الانبياء

وان نبوته لا تختص بالعرب كما زعم بعض النصارى ولذا ورد في الفتاوى انه من قال لا اله
الا الله محمد رسول الله لا يحكم باسلامه لاحتمال الاختصاص بالعرب فان قيل قد ورد في
الحديث نزول عيسى عم بعده فلا يكون خاتم النبيين قلنا نعم لكنه يتابع محمدا عم اي يكون
على شريعته لما قال عم لو كان موسى حيا ما وسعه الا اتباعي فان قلت في الحديث ايضا
ان عيسى عم يكسر الصليب ويقتل الخنزير ويزيد في الحلال ويرفع الجزية عن الكفار فلا يقبل
الا الاسلام فيكون ناسخا لشرع محمد قلت قد بين نبينا ان شريعته هذه تنتهي وتنسخ
عيسى عم لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه اي الى عيسى وحي ونصب احكام بل
يكون خليفة رسول الله ثم الاصح ان عيسى يصلي بالناس ويؤمهم ويقتدي به المهدي
لانه افضل فامامته اولى من المهدي لان عيسى عم نبي والمهدي ولي ولا يبلغ الولي
درجة الانبياء وقد روي بيان عددهم في بعض الاحاديث على ما روي ان النبي
عم سئل عن الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا وفي رواية مائتا الف
واربعة وعشرون الفا والاولى ان لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى
منهم من قصصنا عليك يعني سميناهم لك فانت تعرفهم ومنهم من لم نقصص عليك
يعني لم نسمهم لك ولا يؤمن في ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم ان ذكر عدد
اكثر من عددهم او يخرج منهم من هو فيهم ان ذكر عدد اقل من عددهم يعني ان خبر الواحد
اي الحديث الذي سبق ذكره وهو قوله عم مائة الف واربعة وعشرون الفا على تقدير
اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في اصول الفقه من العدالة والعقل والاسلام

والتضبط والاستعداد والترفع لا يتعذر الا لظنه ولا يحتج بالظن في الاعتقاديات احترازا
عن المعاملات والشرائع خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجبه
اي بموجب الحديث فيما يقتضي الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان بعض الانبياء لم يذكر للنبي
عم ويحتمل مخالفة الواقع وهو عد النبي من غير الانبياء او غير النبي من الانبياء على تقدير
اسم العدد اسم خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة ولا النقصان وكلهم كانوا مخبرين
مبلغين عن الله تعالى لان هذا اي كونهم مبلغين معنى النبوة والرسالة صادقين ناصحين
لئلا تبطل فائدة البعثة وفي هذا اي في كون الانبياء صادقين اشارة الى ان الانبياء
عليهم معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامر الشرائع كالاخبار عن ايجاب الفعل
وعدمه وتبليغ الاحكام وارشاد الامة اما عمدا فبالاجماع واما سهوا فعند الاكثرين
وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو انهم معصومون عن الكفر قبل
الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر اي معصومون عن تعمد الكبائر عند
الجمهور خلافا للحشوية وهم يجوزون عليهم الاقدام على الكبائر والصغائر لانهم
جعلوا احكام الاحاديث كلها واجبة فعندهم يأثم تارك النفل كتارك الفرض وانما الخلاف
بين الجمهور والحشوية في امتناعه عن الكبائر بدليل السمع قال القاضي من الاشاعرة
العصمة فيما وراء التبليغ لا يجب عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر
مستفاد من السمع والاجماع او العقل وبه قالت المعتزلة بناء على اصلهم في وجوب
رعاية الاصلح واما سهوا اي ارتكاب الكبائر سهوا فجوزه الاكثرون واما الصغائر

واما الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق
اي يجوز صدور الصغائر اتفاقا الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة
التنقيص في الوزن والكيل بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه اي على الذنب
فينتهوا عنه اي عن الفعل المعصية هذا اي المذكور كله بعد الوحي
واما قبله فلا امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى امتناعها قبل الوحي
لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعها اي اتباع الانبياء فيفوت مصلحة
البعثة وهو الاتباع والحق منع ما يوجب النفرة كعهر اي الزنا الامهات والفجور
وكان اصل امهات لها زنية يعني اداني فقبل الالحاق والفجور الميل للكاذب في
الكذب والفاسق فاجر لانه مال عن الحق والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة
اي طائفة من الروافض وهم يقولون ان عليا وصي رسول الله وولي من بعده و
يقولون الولاية بعد النبي عم لابي بكر وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن
ابي طالب رض صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار
الكفر تقية اي خوفا عند الاكراه اذا تقرر هذا اي عدم صدور المعصية عن الانبياء
عليهم فما نقل عن الانبياء مما يشعر بكذب او معصية فما كان منقولا بطريق الاحاد فمردود
لانه لا يفيد اليقين لحادثة ان داود عم طمع في امراة اوريا فارسله الى الحرب ليقتل
زوجها ويتزوجها وحكي عن علي رض انه قال لا يجب عليه حد القذف بل انما ثبت فيه انه خطب
امراة كان خطبها اوريا فتزوجها او سأل منه ان يطلق زوجته او لمن ذكر عند

فان سئل التوبيخ ملكين للتنبيه على زلته فلما تنبه استغفر ربه وخر راكعا واناب وما كان
بطريق التواتر فحمل قصة على ظاهره انه امكن قال مقاتل وضاف ابراهيم عم قد كذب
ثلث كذبات واخطاء ثلث خطيئات وابتلى بثلث بليات وصدر منه زلة واما الكذبات
فقوله اني سقيم وقوله بل فعله كبيرهم وقوله لسارة انها اختي قال الغزالي والخطايا قوله للنجم
والقمر والشمس هذا ربي واما البليات حين قذف في النار والختان في مائة وعشرين
سنة والامر بذبح الولد وصدر منه زلة حين دعا لابيه وهو مشرك وقال غير المقاتل
لم يكذب ولم يخطأ ولم يصدر منه زلة لانه قال اني سقيم يعني سقيم لانه ادخر سجية السقم
او سقامة الحزن على عبادة قوم للصنم وتكذيبهم وشماتتهم لابراهيم عم وقوله
بل فعله كبيرهم هذا قد قرنه بالشرط وهو قوله ان كانوا ينطقون او بطريق الوضع
للابطال وقوله لسارة اختي فكانت اختيه في الدين وقوله هذا ربي كان على وجه الكلام
لا على التحقيق وتعالى كان ذلك القول على سبيل الانكار والتعجب يعني امثل هذا ربي
واما دعاؤه لابيه فلموعدة وعدها اياه وقد بين الله بقوله وما كان استغفار
ابراهيم لابيه الا عن موعدة الاية والاخطاء محمول على ترك الاولى اي ليس بكذب ولا معصية
بل هو ترك الاولى او كونه قبل البعثة كما في قوله تعالى فعصى ادم ربه فغوى فانه يدل على
صدور المعصية عن الانبياء فهذا محمول على انه قبل البعثة وكما في قوله تعالى خطابا
لمحمد عم عفا الله عنك لم اذنت لهم فان العفو يدل على تقديم الذنب فالذنب محمول
على ترك الاولى كما قيل حسنات الابرار سيئات المقربين وتفصيله اي تفصيله ف

وذكره

١٧١

وذكر الجواب بالاجمالي في كتب الاجمالية المبسوطة اي في المطولات وافضل الانبياء
محمد عم اختلفوا في تفضيل ادم ومحمد فقال بعضهم ادم افضل من محمد عم وقال
بعضهم محمد افضل من ادم عم فهذا اصح من الاول لقوله كنتم خير امة خطاب لامة محمد عم
خير امة ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك اي خيرية الامة تابع
لكمال نبيهم الذي يتبعونه ولقوله عم انا اكرم الاولين والاخرين ولا فخر
واما قوله عم فلا تخيروني على موسى وما ينبغي لاحد ان يقول انا خير من يونس فتواضع
منه والاستدلال على الافضلية بقوله عم انا سيد ولد ادم عم ولا فخر ضعيف
الاستدلال لانه لا يدل على كونه افضل من ادم بل من اولاده وقيل المراد باولاد ادم
جنس الادم لانه لم يعلم لهذا الجنس والملائكة جمع ملاك لكنه لك جمع شمائل والتاء
لتانيث الجمع اي لتاكيد تانيث الجمع وهو مقلوب مالك من الالوكة وهي الرسالة لانهم
وسائط بين الله وبين الناس وهم رسل الله او كالرسل اليهم واختلف العقلاء
في حقيقتهم بعد اتفاقهم على انها ذوات موجودة قائمة بانفسها فذهب اكثر المسلمين
الى انها اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة مستدلين بانهم يرونهم
كذلك وقالت طائفة من النصارى هي النفوس الفاضلة البشرية المفارقة للابدان
وزعم الحكماء انها جواهر مجردة مخالفة للنفوس الناطقة في الحقيقة منقسمة
الى قسمين قسم شانهم الاستغراق في معرفة الحق والتنزه عن الاشتغال بغيره كما وصفهم
في محكم تنزيله فقال يسبحون الليل والنهار لا يفترون وهم العليون والملائكة المقربون

وفيهم من يكونون في السماء أي الأرض على ما يقتضيه القضاء وجميعهم الكرام الذين لا يعصون
الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ومنهم المدبرات أمرًا فمنهم سماوية ومنهم أرضية
عباد الله العاملون بأمره على ما دل عليه قوله لا يسبقونه بالقول ولا يفعل
قولهم أتجعل فيها من يفسد فيها غيبة لابن آدم وعجب لأنفسهم لأنه استفسار عن الحكمة
في تقديم أهل المعصية على أهل العصمة في الخلافة لا الغيبة والعجب وهم بأمره يعملون
لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون أي لا يعجزون ولا يوصفون بذكورة ولا أنوثة
إذ لم يرد بذلك أي بالاتصاف بالذكورة والأنوثة نقل ولا دل عليه عقل وما زعم
عبدة الأصنام أنها بنات الله تعالى فيه بعد وإفراط في شأنهم كما أن قول اليهود إن الواحد
فالواحد منهم أي من الملائكة قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله تعالى بالمسخ أي بتبديل صورته
إلى أقبح منها تفريط حيث إن الإفراط يستعمل في الزيادة والتفريط يستعمل في النقص وتقصير
في حالهم فإن قيل قد كان إبليس ولو كان من الملائكة بدليل صحة الاستثناء منهم أي من
الملائكة كما في قوله فسجد الملائكة إلا إبليس أي خضوعًا لآدم لأن السجود لله حقيقة ولآدم
تكرمة لأن تأمل أي لا تصلح أي الكعبة والسجود والميل في اللغة لم يكن فيه وضع الجبهة على الأرض
إلى أن يجوز الانحناء قلنا لأنه كان من الجن ففسق أي خرج وأعرض عن أمر ربه فعلا
لا ينزل الذي هو حقيقته لكنه أي إبليس لما لم يتصف بصفة الملائكة في باب العبادة والدعاء
جعل واحدا مغمورا أي مستورا فيما بينهم فصح استثناؤه منهم تغليبا أي تغليبا للملائكة
على إبليس وأما هاروت وماروت فجواب سؤال مقدر هو أن هاروت وماروت

وماروت ملكان قد صدر عنهما الكفر والكبيرة فلا يصح قوله الملائكة عباد الله
العاملون بأمره فأجاب عنه بقوله وأما هاروت وماروت فالأصح أنهما ملكان
لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتعذيبهما إنما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الأنبياء
على الزلة والسهو وكانا يعظان الناس ويعلمان السحر والسحر فعل يخفى على
الناظر أنه قد فعل الشيء الفلاني وما فعله ويخيل أنه قتل فلانا ولم يقتله وما
ذلك ويقولان إنما نحن فتنة والفتنة في الأفعال التي تكون من الله ومن العبد كالبلية
والمعصية والقتل والعذاب وغير ذلك من الأفعال الكريهة وقد تكون الفتنة
في الدين مثل الارتداد والمعاصي وإكراه الغير على المعاصي فلا تكفر أي لا تتعلم
معتقدا أنه حق قال الإمام في الملة والدين كان الحكمة في إنزالهما إذ السحرة كانوا
يستعمون السحر من الشياطين ويلقونه على العوام بين الخلق ولأن بسبب ذلك
شبه الوحي الذي ذكر على الأنبياء فالله تعالى أنزلهما أي إلى الأرض ليعلما الناس كيفية
السحر ليظهر بذلك الفرق بين كلام الله وكلام السحرة والمراد بالإشارة بقوله إنما نحن
فتنة أي نعلمكم السحر لتتوصلوا به إلى الفرق بين المعجزة والسحر ولا كونه نتعلم السحر قيل
إنه حرام وقيل مكروه وقيل مباح لينبغي منه المعجزة عنه وقيل الحق وجوبه لهذا الغرض
وقيل إن كان فيه ما يخل شرطًا من شرائط الإيمان من قوله وفعل كان كفرا وإلا لم يكن
كفرا ثم إن الساحر يقتل ذكرا كان أو أنثى إذا كان سعيه بالإفساد والإهلاك في الأرض
وإذا كان سعيه بالكفر فيقتل الذكر دون الأنثى بلا اعتقاده والعمل به أي الكفر

فيهما يعني ان الحق حقيقة بمعنى انه ليس بباطل نشرها فكفروا بالتولي في لى عاد
الكفر فكفروا فلا اختلف العلماء في حقيقة النبي بمعنى نبوته الخارج فذهب الجمهور
الى نبوته فيه وتمسكوا عليه بنبوته تبرءوا من الملك وزوجه وانكر المعتزلة نبوته
في الخارج وادعوا ان النبي معونة وتخييل بين الجبال حياة لقوله تعالى يخيل اليه من سحرهم
انها تسعى ويتوقف انزلها على انبيائه وبين فيها امره ونهيه ووعده ووعيده
ولما كان الكلام القديم هو واحدا انما التعدد والتفاوت في النظم والمقروء المسموع
بهذا الاعتبار باعتبار التعدد والتفاوت اعلى ان الافضل هو القرآن لانه نظمه
معجز بخلاف سائر كتب الله فانها بليغة لا معجزة في الكشاف في تفسير التورية نور
من وري الزند وهو ما يظهر منه من النور والضياء فمعنى التورية نور لانه قد ظهر منه
النور والضياء لبني اسرائيل ومن تابعهم واختلفوا في اشتقاق التورية فقال الفراء
في الاصل تورية على وزن تفعلة فصارت الياء التي تحركها وانفتاح ما قبلها الفا وقال
الخليل وزنها فوعلة واصلها ووريه ولكن الواو الاولى قلبت تاء كما قالوا تولج اصله
وولج قلبت الياء الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها فصارت تورية وكتبت بالياء على اصل
الكلمة قال بعضهم من التورية وهي التعريض بالشيء لان اكثر التورية معاريض و
تلويح من غير ايضاح وتصريح والانجيل قال الزجاج افعيل من النجل وهو الاصل فا
الانجيل اصل للقوم الذين نزل عليهم لانهم يعملون بما فيه وانما سمي الانجيل
انجيلا لانه اظهر الذين ... وقد سمي القرآن انجيلا ايضا والزبور بمعنى المز
بور

وهو الرقم والطائفة وجمعها زبر ومثلها زبرة ويقال الزبور جميع الكتب التو
والانجيل والقرآن زبور لانه المزبور والكتاب في معنى واحد بمعنى انه زبرت وكتبت
لكن ان القرآن كلام الله لا يتصور فيه تفضيل باعتبار القراءة والكتابة يجوزان
يكون بعض السور افضل كما ورد في الحديث عن علي رض قال النبي عم سيد القرآن
البقرة وسيد البقرة آية الكرسي وعن ابي سعيد قال عم اعظم سورة من القرآن
الحمد لله رب العالمين هي السبع المثاني والقرآن العظيم وحقيقة التفضيل ان قراءة
افضل لما انه انفع وذكر الله فيه اكثر ثم الكتب وقد نسخ بالقرآن تلاوتها وكتابتها
وبعض احكامها روي عن ابي ذر انه قال قلت يا رسول الله كم كتب الله انزلها
قال مائة كتاب واربعة من ذلك انزل الله على آدم عم عشر صحايف وعلى شيث
عم خمسين صحيفة وعلى ادريس عم ثلثين صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحايف وانزل
على موسى عم التورية وعلى داود عم الزبور وعلى عيسى عم الانجيل وانزل على نبيكم
الفرقان والمعراج لرسول الله ... بشخصه ... جبريل الى السماء جميع سمواتها ...
الواو فيها ... بعد ... الله من العلوم حقا ثابت
بالجزء المشهور ... ان ... يكون ... للشرع ... وادعاء ...
على اصول الفلسفة والآراء وان لم يكن على اصول الفلسفة فالخرق والالتيام جائز
والاجسام كلها متماثلة في تركيبها من الجواهر الفردة فيصح على كل ما يصح على الآخر فالا
العنصرية قابلة للخرق والالتيام وكذا الاجسام الفلكية لو جاز الاستبعاد ضعفه

البشر لجاز استبعاده ولذا وهو يؤدي الى انكار النبوة وهو كفر والله تعالى قادر على

الممكنات كلها فيكون الله تعالى قادرا على الخرق في السموات لانه ممكن فيها فقوله

نور المصنف في اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان في المنام على ما روي

عن معاوية من الاصحاب انه سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صالحة وروي عن عائشة

رضه انها قالت ما فقد جسد محمد عم ليلة المعراج وقال الله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي

اريناك الا فتنة للناس واجيب بان المراد من قوله وما جعلنا الرؤيا التي الرؤيا

بالعين فهذا لا يكون في المنام اي معنى قول عائشة رضها فقد جسد محمد عم عن الروح

بل معه روحه كان المعراج للروح والجسد جميعا وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه

كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج في المنام او بالروح ليس مما ينكر كل الانكار و

الكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار وبل كثير من المسلمين فقد ارتدوا بسبب ذلك اي

اي بسبب الانكار وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج في اليقظة لم

يكن الا الى بيت المقدس وهو مسجد اقصى على ما نطق به الكتاب وهو قوله تعالى سبحان

الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى وقوله الى ما شاء الله اشارة

الى اختلاف اقوال فقيل الى الجنة وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم اي فانها

العالم فالاسراء اي السير في الليل وهو من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب

فيكفر جاحده لكن المنكر لكونه مع جسده لا يكفر لظاهر رواية معاوية وعائشة والمعراج

ليس بقطعي في كونه مع الجسد لان نسبة الفعل الحسي الى الروح شايع اصل الكتاب

الكتاب ما كتب الله تعالى في اللوح المحفوظ ثم نقول منه معاني يقال كتب بمعنى فرض قال

الله تعالى لن يصيبنا الا ما كتب الله تعالى لنا وتعالى كتب بمعنى فرض قال الله تعالى كتب عليكم

الصيام وتعالى كتب اي جعل كقوله تعالى فاكتبنا مع الشاهدين والمعراج من الارض

الى السماء مشهور اي بالخبر المشهور ومن السماء الى الجنة او العرش او غير ذلك احاد اي

ثابت بخبر الاحاد

لا يبلغ حد الشهرة ثم الصحيح انه عم اي رأى ربه بفؤاده لا بعينه قال محمد بن الفضل

وربيع بن انس سئل رسول الله عم هل رأيت ربك فقال رأيته بفؤادي ولم أره

بعيني ويكون ذلك على ان الله تعالى جعل بصره في فؤاده او خلق لفؤاده بصرا حتى رأى

ربه رؤية صحيحة كما يرى بالعين وذهب جماعة من المفسرين الى انه رآه بعينه وهو قول

انس وعكرمة والحسن وكان يحلف بالله لقد رأى محمد ربه فلا ينافي قوله انه رأى ربه بفؤاده ويحمل

على انه رآه بالعين وبالفؤاد وكرامات الاولياء جمع كرامة وهي من التكريم والاكرام

وهي تلو المعجزات وتنبيها اعلم ان الكرامات حق كما ان المعجزات حق وكلاهما من عالم

القدرة ولكن الفرق بينهما ان المعجزات مقرونة بالتحدي بحسب الارادة كما اما باعتبارهم

واما باقتراح الامة فكيف ما كان سهل عليهم اظهارها واما الكرامات فهي بخلاف

المعجزات فان الولي ربما يقدر ان يأتي بها وربما لا يقدر فرقا بينهما وبين المعجزات التي

حق الولي هو العارف بالله تعالى وصفاته حسب ما امكن اي مهما امكن المواظب صفة

للعارف في الدوام والملازم على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك

اللذات الخ المعرض عن الانهماك اي الحرص في اللذات والشهوات

الشهوات ثم توفى فان النفس اذا انفتح ميلا اليه ومن امارات الولي ان يديم الله تعالى توفيقه
حتى لو خطر ليخالفه ظاهرا او باطنا عصمه الله تعالى من ذلك وذلك امارات السعادة وبعكسه
امارات الشقاوة ولكن لا ان يرزق الله تعالى في قلوب اوليائه وشفاعة في خلقه وقال
معنى الاولياء المؤمنون وقال احبة الله وهم حملة القرآن والعلم وقال الذين
يجتنبون الذنوب في الخلوات ويعلمون ان الله تعالى مطلع عليهم وقال وهب بن منبه
قال الحواريون لعيسى بن مريم يا روح الله من اولياء الله قال الذين نظروا الى باطن
الدنيا حين نظر الناس الى ظاهرها ونظروا الى آجل الدنيا حين نظر الناس الى عاجلها
فاحبوا ذكر الموت واماتوا ذكر الحياة ويحبون الله ويحبون ذكره وكرامتهم ظهور امر
خارق للعادة من قبله من غير مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون مقرونا بالايمان
والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل
على حقية الكرامة ما تواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصا
الامر المشترك اي مطلق الكرامة وان كانت التفاصيل احادا وايضا الكتاب ناطق بها
بظهور الكرامة من مريم والمريم بمعنى العابدة وانما سمي المريم مريما ليكون فعلها مطابقا
لاسمها ومن صاحب سليمان عم يعني آصف بن برخيا بن شمعيا وكان وزير سليمان وهو
من حال صغره وكان يقرأ كتب الله عز وجل ويعلم الاسم الاعظم وهو يا حي يا قيوم و
يقال يا ذا الجلال والاكرام قال انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك يعني قبل ان تنتهي
اليك الذي وقع عليه منتهى بصرك وهو جاء اليك وقيل قبل ان تنظر فقال لسليمان عم

سليمان عم فقد شهدت ان فعلت ذلك فدعا بالاسم الاعظم فاذا السرير قد ظهر
بين يدي سليمان عم وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز ثم اورد
المص كلاما يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياته المستبعدة في العادة
جدا فقال المص فتظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة
في المدة القليلة كاتيان صاحب سليمان عم وهو آصف بن برخيا على الاشهر وانما قال
على الاشهر لانه في غير الاشهر اي سليمان عم بنفسه وعلى هذا التقدير يكون معجزة لا كرامة
وقيل هو جبرائيل عم وهو قول المعتزلة لانهم لا يرون كرامة الاولياء حقا بعرش بلقيس
قبل ارتداد الطرف اي حركة العين مع بعد المسافة وظهور الطعام والشراب واللباس
عند الحاجة كما في حق مريم فانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وهو موضع صلاتها وجد
عندها رزقا قال يا مريم اي لك هذا اي من اين لك قالت هو من عند الله والمشي على الماء
والاصل في ماء موه وفي الجمع امواه فقلبت الواو وانفتح ما قبلها فقلبت الفا ثم
ابدلوا من الهاء همزة وليس بقياس كما نقل عن كثير من الاولياء وفي الهواء كما نقل
عن جعفر بن ابي طالب وهو اخو علي رض واذا قيل جعفر الطيار ولقمان السرخسي وغيرهما
وكلام الجماد والعجماء وهو ما لم يكن ان يتكلم من الحيوانات اما كلام الجماد فكما روي
انه كان بين يدي سلمان اي قدام سلمان فيقال وضعت الشيء بين يدي فلان اي انه يحصل
في المكان الذي يقابل صدره ويكون بين يديه وابي الدرداء قصعة فسبحت وسمعا
تسبيحها اي سمع سلمان وابو الدرداء تسبيح قصعة واما كلام العجماء فتكلم الكلب

الكلب

كنطق وكما روي ان النبي عم قال بينا رجل يسوق بقرة قد حمل عليها اذا التفتت البقرة
اليه اي الى النبي عم وقالت البقرة اني لم اخلق لهذا الحمل وانما خلقت للحرث فقال الناس
سبحان الله بقرة تتكلم فقال النبي عم آمنت بهذا الان ذلك فاذا على تكلم الحيوان
وغير ذلك من الاشياء مثل رؤية عمر رض وهو على المنبر بمدينة النبي عم ابرزا اذا رفعه
بالمدينة جيشه بنهاوند واسم مكان في عراق بينه وبين مدينة يبلغ خمس مائة فراسخ فصاعدا
حتى قال لامير جيشه يا سارية الجبل الجبل اي انق الجبل تحذيرا له من وراء الجبل
لمكر العدو هناك وسماع سارية كلامه اي كلام عمر رض مع بعد المسافة يعني ان عمر رض نادى
على المنبر امير جيشه الذي ارسله الى نهاوند فقال يا سارية الجبل الجبل حين اشتد
عليه الحرب وسمع سارية ذلك النداء وكشرب خالد رض السم من غير تضرر به وكجريان
النيل بكتاب عمر رض لما روي ان النيل كان لا يجري الا قليلا قليلا حتى تلقى اليه بنت
باكرة فلما الغيت جرى على عادته ولما تولى الملك عمرو بن العاص فكتبوا هذه القضية الى
فاذ سلك المكتوب الى عمر باعلام الحال ثم كتب عمر رضي الله مكتوبا يا نيل ان كنت تجري باذن
الله تجري باذن الله فان لم تجر فلا تجر ابدا فالقوا المكتوب فالقوا النيل فجرى ماء النيل
على ما كان عادته وامثال هذا اكثر من ان تحصى ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة
الاولياء بانه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشتبه بالمعجزة فلم يتميز النبي
عم وسند لو ايضا لنبوة من عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول
او لو جاز الكرامة لجاز اخبارهم بالغيب جوابا ان الله سلب لغوم اي لا يظهر على

على كل غيبه احدا فلا ينافي اظهار بعض غيبه اذا المراد بوقت القيامة بقرينة السياق
فلا يبعد ان يطلع عليها بعض الرسل لكن المستفاد من النصوص انه لا يعلمها الا الله
تعالى ويسئلونك عن الساعة ايان مرسيها الاية وكقوله عم ما المسئول باعلم من السائل
اشار الى الجواب بقوله ويكون ذلك اي ظهور خوارق العادات من الولي الذي هو من
آحاد الامة معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها اي
بتلك الكرامة انه ولي فاعل يظهر ولن يكون وليا الا وان يكون محقا في ديانته وديانته
الاقرار باللسان والتصديق بالقلب برسالة رسوله مع الطاعة له في اوامره ونواهيه
حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده
على سبيل الولاية وان ظهر يظهر على سبيل الاستدراج والحاصل ان الامر الخارق للعادة
فهو بالنسبة الى النبي عم معجزة سواء ظهر من قبله او من قبل احاد امته وبالنسبة الى
الولي كرامة لخلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله فالنبي لا بد من علمه بكونه نبيا
ومن قصده اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعا بانه يعوده اي بموجب المعجزات بخلاف
الولي وافضل البشر بعد نبينا والاحسن ان يقال بعد الانبياء لانه هذه العبارة
توهم ان يكون ابو بكر رض افضل من الانبياء غير نبينا وليس كذلك واذا قيل بعد
الانبياء لم يلزم ذلك لكنه اراد والبعدية الزمانية وليس بعد نبينا نبي ومع ذلك
اي مع ارادة البعدية الزمانية لا بد من تخصيص عيسى عم بانه يكون افضل البشر
سوى عيسى عم اذ لو اريد كل بشر يوجد بعد نبينا سواء وجد او لم يوجد في الارض انتقض

اوفي السماء فالنقض بعيسى عم ولو اريد كل بشر يولد بعده فلا بعد نبينا لم يفد التفضيل
على الصحابة رضه اي تفضيل ابي بكر لان اكثر الصحابة لم يولد قبله ولو اريد كل بشر هو موجود
على وجه الارض لم يفد التفضيل على التابعين لانهم لم يوجدوا بعد ومن بعدهم ولو اريد
كل بشر يوجد على وجه الارض في الجملة اي سواء كان في زمان النبي عم او بعده فالنقض
بعيسى عم ابو بكر الصديق الذي صدق النبي عم في النبوة من غير تلعثم اي من غير مكث
وفكر وفي المعراج بلا تردد اي قال المعراج حق بلا تردد اي قال المعراج حق بلا تردد ثم
عمر الفاروق الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات ثم عثمان ذو
النورين لان النبي عم زوجه رقية ولما ماتت رقية زوجه ام كلثوم ولما ماتت قال
النبي عم لو كان عندي ثالثة لزوجتكها ثم علي المرتضى من عباد الله وخلص اصحاب رسول
الله على هذا اي على الترتيب المذكور في الافضلية وجدنا السلف والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل
على ذلك اي على الترتيب لما حكموا فقد وجدنا دلائل الجانبين وهما اهل السنة والشيعة
متعارضة ولم نجد هذه المسئلة اي مسئلة تفضيل هذه الاربعة على بعضهم مما يتعلق به
شيء من الاعمال بان يتوقف عليه شيء من الاعمال او يكون التوقف فيه مخلا بشيء من الواجبات
وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان على علي حيث جعلوا من علامات
السنة والجماعة تفضيل الشيخين ابي بكر وعمر ومحبة الختنين عثمان وعلي والانصاف انه ان اريد
بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة لان كثرة الثواب الكرامة عند الله لا يعلمها
الا الله وليس ذكر بكثرة الفضائل وان اريد كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل فلا

ما يعده ذو

فلا اذ لا جهة للتوقف فيه لان عليا انه اعلم الصحابة واشجعهم وان تقدمهم من الدنيا
واكثرهم سجودا وجودا واشبعهم ايصالا كذا في شرح المقاصد وخلافتهم اي نيابتهم
عن الرسول في اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع على هذا الترتيب ايضا
اي لا فضلية يعني ان الخلافة بعد رسول الله لابي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي فان قيل
اي قولهم الغلوية قالوا ان الرسالة كانت من الله تعالى الى علي ولكن جبرئيل قد اخطأ
ويصلون عليه والجماعة يقولون قال الله تعالى محمد رسول الله والذين معه اشداء على
الكفار الآية وقال الله عز وجل ما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله و
خاتم النبيين الخلافة الحقة بعد النبي عم لعلي الجملة معروفة قالت لكثرة فضائله ولوروده النص
في حقه ولما مر حد وود ان الاول فلان المفضول ربما يكون اليق للقيام بمصالح الدين
والا ما منهم واما ان فيما سبب ثم اعلم بان زيادة الجنة لقرابة النبي عم او الاعتقاد
لزيادة له ليس برفض بل الرفض بغض الصحابة لاجله او الاعتقاد بان الخلافة
بعد النبي له وهذا نفي فيه توهم المثل اي الرفض من كلام الشارح وهو لكان بيان الترتيب
المذكور لان الصحابة قد اجتمعوا وفي النبي عم يوم توفي رسول الله في سقيفة
بني ساعدة اسم رجل واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة ابي بكر
متعلق بالمنازعة فاجتمعوا على ذلك وبايعه علي رضه على رؤوس الاشهاد
الى بعد توقف كان منه اي كان التوقف من علي اي توقف مدة حتى توفيت فاطمة وهي
ستة اشهر في الاصح ارسل علي رضه بعد وفاة فاطمة الى ابي بكر للبيعة فلما تمم البيعة

ابو بكر الظن بعد صعد الى المنبر فتشهد وذكر شان علي وتخلفه عن البيعة وعذره الذي اعتذر
اليه وروي ان فاطمة سالت من ابي بكر رض ميراثها من رسول الله صلعم ومنعها ابو بكر رض
فقال قال عم انا معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة ولذا لم تتكلم مدة حياتها ولو لم
يكن الخلافة حقا له اي لابي بكر لما اتفق عليه الصحابة ولنازع علي رض كما نازع معاوية
ولاحتج اي غلب عليهم لو كانت حقه اي حق علي نص كما زعمت الشيعة زعموا ان النبي عم
قال لعلي انت الخليفة من بعدي وقال انه امام المتقين وغيره كثير من الاخبار والتالي مرفوع
لانه لو كانت حقه نص صريح لكان هو واصحابه الذين طالما حاطوا النبي عم بريئين من ان يتخذ
الظلمة صحابة والكل باطل وايضا كيف يتصور كتمه في البلوى العام حين شاور كبار
الصحابة عند وفات النبي عم وكيف يتصور في حق اصحاب رسول الله الاتفاق على الباطل
وهو خلافة ابي بكر وترك العمل بالنص الوارد ثم ان ابا بكر رض لما ايس اي صار نوميدا من
حياته دعا عثمان واملى عليه كتاب عهده لعمر رض وخلافته بعده قال اكتب بسم الله
الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة اخر عهده بالدنيا واول عهده بالعقبى فاني استخلفت
عمر بن الخطاب فان عدل فذلك ظني به ورأيي فيه وان جار فلكل امرئ ما اكتسب والخير اردت فلا
اعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون فلما كتب ختم الصحيفة وامر عثمان ان يخرج
الى الناس وامرهم ان يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلي رض فقال بايعنا
لمن فيها وان كان عمر وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته ثم استشهد عمر رض على يد غلام
للمغيرة بن شعبة طعنه وهو في الصلوة وترك الخلافة شورى [illegible] حالي علم

علم بالموت جعل الخلافة شورى بين ستة عثمان وعلي ابن ابي طالب وعبد الرحمن بن عوف
وطلحة وزبير وسعد بن ابي وقاص ثم فوضوا الامر خمستهم لعبد الرحمن بن عوف ورضوا
بحكمه فاختار عثمان وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا لاوامره ونواهيه وصلوا
معه الجمع والاعياد اي صلوة العيد العيد الفطر والنحر ولذلك سمي يوم العيد عيدا فكان
الحال فيه اجماعا ثم استشهد يعني قتل عثمان وترك الامر مهملا اي لم يتعين الخليفة
لاحد فاجتمع كبار المهاجرين الذين هاجروا الى المدينة من مكة والانصار الذين نصروا النبي
على علي رض والتمسوا اي طلبوا منه اي من علي قبول الخلافة وبايعوه لما كان افضل اهل
عصره واولاهم بالخلافة وما وقع من المخالفات بين علي ومعاوية والمحاربات لم يكن عن
ما وقع عن نزاع في خلافته بل عن خطأ في الاجتهاد واما في المنتهى ان المستند هو ترك القصاص
من قتلة عثمان قال علي رض اخواننا بغوا علينا [illegible] وما وقع من الاختلافات بين
الشيعة واهل السنة في هذه المسئلة اي في مسئلة التفضيل وادعاء كل من الفريقين
النص في باب الامامة وايراد الاسولة والاجوبة من الجانبين فمذكور في المطولات ثم جاء
ما وقع والخلافة ثلثون سنة ثم بعدها ملك وامارة لقوله عم الخلافة بعدي ثلثون
سنة ثم يصير ملكا بكسر الميم وسكون اللام وقيل بضم الميم وسكون اللام وقيل بفتح الميم
وكسر اللام فان العضوض بضم الفاعل اي يكون ظالما بعضهم لبعض فعبر عن الظلم بالعض
الظالم كانه يعض المظلوم ومدة الخلافة لابي بكر رض سنتان وثلثة [illegible] لعمر رض [illegible]
لعثمان رض وستة لعلي رض وفيه ثلثون يوم قبل علي رض وقد استشهد علي رض كما

رأس

ثلثين سنة بعد وفاة رسول الله فمعاوية ومن بعده لا يكونون خلفاء بل كانوا ملوكا وامراء
وهذا اى كون الخلافة ثلثين سنة بعد الرسول مشكل لان اهل الحل والعقد والمراد من اهل
العقد اهل الحل اى اهل مكة والمدينة فقط واهل الحل هو سائر الناس من المسلمين
من الامة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض المروانية كعمر بن عبد العزيز
ولعل واللام الاولى اصلية عند جماعة ولهذا تحذف تخفيفا فيقال علّ وقيل زائدة والاصل
علّ حرف ترجٍّ وطمع فى بعيد منه المراد اشارة الى دفع الاشكال اى مراد رسول
الله من الحديث ان الخلافة الكاملة التى لا يشوبها شئ من المخالفة وميل اى اعراض عن المتابعة
يكون ثلثين سنة وبعدها قد يكون وقد لا يكون ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب وانما
الخلاف فى انه هل يجب على الله تعالى ذهب الامامية بناء على انه لطف فيجب على الله رده عليه بانه
لو وجب على الله تعالى لما خلا زمان من امام ظاهر جامع لشرائط الامامة اجيب بان وجود الامام
لطف وانما عدم من جهة اساءة العبد او على الخلق بدليل سمعي لانه متعلق بنحو نصب
او عقلي والمذهب اى المذهب الحق انه يجب على الخلق سمعا لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف
امام زمانه مات ميتة بكسر الميم للنوع الميتة يا فارقة الروح من غير تذكية جاهلية
صفة ميتة يعنى صار باغيا فاذا مات على تلك الحالة مات على الضلالة كما يموت اهل الجاهلية
عليها قيل المراد من الامام من هذا الحديث هو النبى الذى بعث فى ذلك الوقت فيعلم هذا الامر
ما قاله الشارح بتقيد هذا بقوله فبعض الامة كلهم ميتة جاهلية ولا احتياج الى ذلك لقوله
بالتكلف ونزول الاشكال على ما لا يخفى ولان الامة قد جعلوا اهم المهمات بعد وفاة النبى

رسول الله نصب الامام حتى قدموه على الدفن اى دفن الرسول كذا بعد موته على الامام
ولان كثيرا من الواجبات كامور الجمع والاعياد يتوقف عليه اى على الامام كما اشار اليه
بقوله والمسلمون لا بد لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم على ما فى
القوانين الاسلامية وسد ثغورهم الثغور موضع المخافة من خروج البلدان
وتجهيز جيوشهم والجهاز ما يحتاج اليه من الاسلحة المتعلقة للعدو والعسكر وما يحل فى بلد
الى اخرى وكانت فى الزكاة اى اخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة من اللص
وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد و
قبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار جمع صغيرة الذين لا اولياء
لهم وقسمة الغنائم ونحو ذلك من الامور التى لا يتولاها اى لا يكون قابلا لها آحاد من الامة
فان قيل لم لا يجوز استفهام وقد ذا النفى حرف الى للفرق بين الاستفهام والخبر
لا يجوز الاكتفاء بذى شوكة فى كل ناحية ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة
قلنا لانه يؤدى الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلال امر الدين والدنيا كما نشاهد
فى زماننا فان قيل فليكتف بذى شوكة له الرياسة العامة اماما كان او غير امام لان
المقصود من نصب الامام قد يحصل اذا حصل بذى شوكة ذكر فلا يحتاج الى اجماع الامة
على نصب الامام فان انتظام الامر يحصل بذلك اى بالاكتفاء المذكور كما فى عهد
الاتراك قلنا نعم يحصل بعض النظام فى امر الدنيا ولكن يختل امر الدين وهو المقصود
الاهم لان ذا الشوكة قد يكون جاهلا لا يعلم الاحكام الشرعية فيختل امر الدين

بذلك و العمدة العظمى لتمسكهم ما يعتمد اليه فان قيل فعلى ما ذكرتم من ان مدة الخلافة
ثلثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين هم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي رض
خاليا عن الامام فيعصي الامة كلهم فيكون ميتتهم ميتة جاهلية قلنا قد سبق ان
المراد الخلافة الكاملة فلا يلزم من انتفاء هذه الخلافة الكاملة انتفاء الخلافة
المطلقة لان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام ولو سلم فلعل دور الخلافة
ينقضي دون دور الامامة بناء على ان الامام اعم لان الخليفة من كان طريقته وحكومته
على طريق النبي عليه السلام اعم لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده للقوم بل هو من الاصطلاح
متعارف فابل من الشيعة من يزعم ان الخليفة اعم ولهذا لا جل ان الخليفة اعم من الامام
عند الشيعة يقولون بخلافة الائمة الثلثة ابو بكر وعمر وعثمان رض دون امامتهم واما
بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل لان الامام من قريش وغيره لا يكون اماما الى قائم
الرسول فعلى هذا تكون الامر مشكلا لقوله من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة
جاهلية ثم ينبغي ان يكون الامام ظاهرا ليرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض
من نصب الامام ولا مختفيا من اعين الناس خوفا والفرق بين الخوف والحزن ان الخوف
على المتوقع والحزن على الواقع من الاعداء وما للظلمة معطوف على قوله من الاعداء او
تقديره خوفا من الاستيلاء للظلمة ولا منتظرا مترقبا خروجه او خروج الظلمة عند
عند صلاح الزمان اي امن الزمان وانقطاع مواد الشرور والفساد وانحلال اي ذهاب
نظام اهل الظلم والعناد لا كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم فان الامامية

الامامية لا يكون الدنيا بغير امام من ولد حسين وان الامام عالم اهل الارض وحجة
يقول ان الامة بعضهم الحجة لبعض في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان الامام الحق
بعد رسول الله عليه السلام علي ثم ابنه الحسن ثم اخوه ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر
ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه علي
النقي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي وقد اختفى وانزوى للمحافظة
خوفا من اعدائه فسيظهر فيملأ الدنيا قسطا يقال اقسط الرجل فهو مقسط اذا
عدل وقسط يقسط فهو قاسط اذا جار وعدلا كما ملئت جورا وظلما ملك سبع سنين
فذهب العلماء الى ان الامام عادة من اولاد فاطمة ولا امتناع في طول عمره اي حيوته
وامتداد ايامه كعيسى والخضر وغيرهما روي عن رسول الله في بعض الاخبار انه ذكر قصة الخضر
فقال انه ابن ملك من الملوك فاراد ابوه ان يستخلفه من بعده فلم يقبل فهرب منه ولحق
بجزائر البحر فطلبه ابوه فلم يقدر عليه قال مجاهد انما سمي الخضر خضرا لانه اذا صلى مكانه اخضر
ما حوله وقال عكرمة انما سمي الخضر خضرا لانه جلس على فروة بيضاء فاهتزت خضراء وانت
خبير بان دوام مذهب الشيعة بان اختفاء الامام وعدم وجوده سواء في عدم حصول الاغراض
المطلوبة من وجود الامام وان خوفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد
منه الا الاسم بل غاية الامر ان يوجب الخوف اختفاء دعوى الامامة كما في حق ابائه
المعدة الذين كانوا ظاهرين بين الناس ولا يدعون الامامة وايضا معطوف على
قوله وانت خبير فعند فساد الزمان واختلاف الاراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس

امران فكاد

اي الامام سنده وانقيادهم له اي للامام المحمل من عكسه اي من احتياج الناس الى الامام
عند انتفاء الزمان وعموم اختلاف الاراء وعدم استيلاء الظلمة ويكون من قريش ولا يجوز
من غيرهم ولا يختص ببني هاشم واولاد علي رضه يعني يشترط ان يكون الامام قرشيا لقوله
الائمة من قريش خبر الواحد ولا يفيد العلم بل يفيد غلبة الظن فاجاب عنه بقوله وهذا
وان كان خبرا واحدا لكن لما رواه ابو بكر رضه محتجا به على الانصار حين نازعوا في الامامة
بمحضر الصحابة فقالوا منا امير ومنكم امير لم ينكره احد جوابا لما قبله واجمعوا عليه
فصار مجمعا عليه فصار دليلا قاطعا يفيد اليقين باشتراط القرشية ولم يخالف فيه
اي في الامامة الا الخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط ان يكون هاشميا من اولاد هاشم
او علويا لما ثبت بالدليل من خلافة ابي بكر وعمر وعثمان رضه مع انهم لم يكونوا من بني
هاشم وان كانوا من قريش فان قريشا اسم لاولاد نضر بن كنانة وهاشم هو ابو عبد
المطلب جد رسول الله فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن
قصي بن كلاب بن كعب بن مرة بن كعب بن لوي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر
بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فالعلوية
والعباسية من بني هاشم لان العباس وابا طالب ابنا عبد المطلب وابو بكر رضه قرشي لانه ابن
ابي قحافة عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن لوي وكذا عمر رضه لانه ابن الخطاب
بن نفيل بن عبد العزى بن رباح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب وكذا
عثمان لانه ابن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد الشمس بن عبد مناف وكذا شرط

ولا يشترط في الامام ان يكون معصوما من الذنب لما مر من الدليل على امامة ابي بكر رضه مع
عدم القطع بعصمته خلافا للامامية والاسماعيلية ولا يشترط ان يكون عالما بجميع مسائل
الدين اصولها وفروعها خلافا للامامية ولا يشترط ظهور المعجزة على يديه ودعوى
الامامة خلافا للفلاسفة وايضا الاشتراط اي العصمة هو المحتاج الى الدليل واما عدم
الاشتراط فيكفي عدم دليل الاشتراط احتج المخالف اي القائل لان يكون الامام معصوما
من الذنب بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين والمراد من العهد عهد الامامة وغير المعصوم
ظالم فلا ينالها اي عهد الامامة والجواب المنع يعني لا نم ان غير المعصوم ظالم فان الظالم
من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم
ان يكون ظالما وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله تعالى في العبد ذنبا مع بقاء قدرته
اي العبد واختياره وهذا اي ما ذكرنا من حقيقة العصمة معنى قولهم اي قول المفسرين
هي اي العصمة لطف من الله تعالى يحمله اي يحمل اللطف العبد على فعل الخير ويزجره اي يمنعه
عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا علة لبقاء الاختيار للابتلاء والامتحان
مع الاصل التكليف بالامر اتفاق من العلماء لكنه لما استلزم الاختيار بالنسبة الى
من يجهل العواقب لم تزد فيهما اي ترادف التكليف والاختيار ولهذا اي لبقاء
الاختيار قال الشيخ ابو منصور العصمة لا تزيل المحنة اي التكليف ولهذا اي للتكليف
والاختيار فسد قول من قال انها اي العصمة خاصية في نفس الشخص او بدنه
يمتنع بسببها اي الخاصية صدور الذنب عنه كيف اي كيف لا يفسد ولو كان الذنب

ممتنعا لما صح خلعه بترك الذنب ولما كان منها باطله ولا يكون افضل من اهل زمانه
لان المساوي في الفضيلة بل المفضول الاقل علما وعملا ربما كان اعرف بمصالح الامامة
ومفاسدها واقدر على القيام بمواجبها خصوصا اذا كان نصب المفضول ادفع للشر
وابعد من اثارة الفتنة واصل الفتنة الاختبار يقال فتنت الذهب بالنار
اذا ادخلوا فيها ليعلم جودته ولهذا اي لما ذكرنا من انه لا كان في المساوي في الفضيلة
بل المفضول الخ جعل عمر الامامة شورى بين ستة اي بين ستة انفس مع القطع بان
بعضهم افضل من البعض فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين ستة مع انه لا يجوز
نصب الامامين في زمان واحد قلنا غير اللازم هو نصب الامامين مستقلين يجب اطاعة
كل واحد منهما على الانفراد لما يلزم من ذلك امتثال احكام متضادة لان كل واحد
من الامامين يريد حكما يغاير حكم امام الاخر واما في الشورى فالكل اي الستة المذكورة
بمنزلة امام واحد ويشترط ان يكون الامام من اهل الولاية بالفتح النصرة والنو
وبالكسر السلطان المطلقة الكاملة اي مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا في الاوصاف
الاربعة مع العدالة شرط للامامة اجماعا والجمهور على انه شرط ايضا ان يكون مجتهدا
في الاصول والفروع اذ ما جعل الله تعالى للكافرين على المؤمنين سبيلا اشارة الى اشتراط
كون الامام مسلما فلا يكون الكافر صالحا للامامة والعبد مشغول بخدمة المولى مستحقر في
اعين الناس فلا يكون العبد صالحا للامامة والنساء ناقصات عقل ودين فلا يكون
النساء صالحة للامامة والصبي والمجنون قاصر عن تدبير الامور والتصرف في مصالح

١٨٩

في مصالح الجمهور اي الكثير الغالب سائسا اي مالكا للتصرف في امور المسلمين بنفوذ
رأيه ورويته ومعونة بأسه وشوكته قادرا بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته على حفظ
دار الاسلام على تنفيذ الاحكام الشرعية وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف
المظلوم من الظالم اذ الاخلال بهذه الامور مخل بالغرض من نصب الامام ولا ينعزل
الامام بالفسق اي الخروج عن طاعة الله والجور اي الظلم على عباد الله الظلم
وضع الشيء في غير موضعه لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد
الخلفاء الراشدين والسلف الاول والثاني كانوا ينقادون لهم اي للامراء ويقيمون
الجمع والاعياد باذنهم اي باذن الامراء ولا يرون اي السلف الخروج عليهم اي على الامراء
ولان العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء فبقاء اولى اي بعد الامامة اولى وعن
الشافعي رحمه الله ان الامام ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وامير واصل المسئلة
ان الفاسق ليس من اهل الولاية عند الشافعي رحمه الله فلا يكون الفاسق اماما
لان الامام لا يكون الا من اهل الولاية لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند ابي حنيفة
رحمه الله هو اي الفاسق من اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة
فيجوز ان يكون الفاسق اماما ولا ينعزل بالفسق والمسطور في كتب الشافعية ان
القاضي ينعزل بالفسق كاخذ الرشوة او الزنا او شرب الخمر بخلاف الامام والفرق
ان انعزال الامام ووجوب نصب غيره اثارة الفتنة لما له من الشوكة بخلاف القاضي
وفي رواية النوادر انه كتب من الفتوى عن العلماء الثلاثة ابي حنيفة ومحمد وابي يوسف

رحمهم الله انه لا يجوز قضاء القاضي الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق ابتداء يصح ولو قلد وهو عدل ينعزل بالفسق لان المقلد اعتمد عدالته فلم يرض بقضائه بدونها لا بأس بالدخول في القضاء لمن يثق بنفسه لانه فرض كفاية وكونه امرا بمعروف ويكره الدخول فيه لمن يخاف العجز فيه كره الدخول لو وثق بنفسه لعموم من جعل على القضاء فكانما ذبح بغير سكين والصحيح ان الدخول فيه رخصة طمعا للعدل والترك عزيمة الا اذا تعين هو للقضاء في بلد فيفترض عليه لتعلق صيانة حقوق العباد ولو كان في البلد امثاله فامتنع كل منهم عن القضاء اثموا ان كان السلطان بحيث لا يفصل بينهم والا فلا وفي فتاوى قاضي خان اجتمع علماؤنا على ان القاضي اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى وانه اذا اخذ القاضي بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه روي عن وهب بن منبه انه قيل له الرشوة حرام في كل شيء قال لا انما يكره من الرشوة ان ترشو لتعطى ما ليس لك او تدفع حقا قد لزمك فاما ان ترشو لتدفع عن دينك ودمك ومالك بالرشوة فلا وهذا لما روي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه انه كان بالحبشة فرشا دينارين وقال وانما الاثم على القابض دون الدافع وروي عن انس رضي الله عنه قال قال رسول الله من اخذ الرشوة في الحكم كانت سترا بينه وبين الجنة ويجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر الابرار صفة بمعنى المحسن بكسر السين الاحسان البر فعل مرضي وقيل اسم للخلق يفضي صاحبه الى الجنة وصلة التوسعة فعل الخير ماخوذ من البر وفاجر لعموم صلوا خلف كل بر وفاجر ولان علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة واهل الاهواء والبدع من غير نكير وما نقل من بعض السلف من المنع عن الصلاة خلف المبتدع محمول على الكراهة اذ لا كلام في كراهة الصلاة خلف الفاسق والمبتدع هذا اذا جواز الصلاة خلف الفاسق اذا لم يؤد الفسق والبدعة الى حد الكفر واما اذا ادى اليه اي الى الكفر فلا كلام في عدم جواز الصلاة الكفر لغة ستر النعمة واصل الكفر بالفتح هو الستر ومنه قيل للزارع والليل كافر ولكمام الثمرة كافور وفي الشرع انكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلاة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعا ويصلى على كل بر وفاجر اذا مات على الايمان للاجماع ولعموم لا تدعوا الصلاة على من مات من اهل القبلة فان قيل امثال هذه المسائل اي المسائل المذكورة من جواز الصلاة خلف كل بر وفاجر وغيرها انما هي من فروع الفقه فلا وجه لايرادها في اصول الكلام وان اراد ان اعتقاد حقية ذلك واجب فهذا من الاصول اي اصول الكلام فجميع مسائل الفقه كذلك قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد اي الاخرة والنبوة والامامة على قانون اهل الاسلام وطريق السنة والجماعة حاول التنبيه على نبذ اي شيء يسير من المسائل التي يتميز بها اهل السنة من غيرهم خالف فيها المعتزلة او الشيعة او الفلاسفة او الملاحدة

او غيرهم من اهل البدع والاهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه وغيرها
من اثبات المتعلقة بالعقائد ويكف عن ذكر الصحابة الا بخير اي ورد في الاحاديث
الصحيحة في مناقبهم المناقب جمع منقبة وهي الفضيلة والشرف ووجوب الكف عن
الطعن فيهم لقوله عم لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد
احدهم ولا نصيفه المد ربع الصاع والنصيف نصف الشيء كما يقال للعشر عشير و
للخمس خميس وللثمن ثمين والضمير في نصيفه راجع الى احدهم لا الى المد والمعنى ان احد
لا يدرك بانفاق مثل احد ذهبا من الفضيلة ما ادرك احدهم بانفاق مد من الطعام
او نصيفه منه وكقوله عم اكرموا اصحابي فانهم خياركم اي مختاركم الحديث وكقوله
عم الله الله منصوب بفعل مقدر اي اتقوا الله في اصحابي اي في حق اصحابي لا تتخذوا
غرضا اي هدفا من بعدي فمن احبهم فبحبي موصوفة لا شرطية بدليل دخول الفاء في الخبر
وان كانت شرطية لا يدخل الفاء لان الماضي اذا كان جزاء الشرط لا يدخل الفاء عليه
احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى
الله ومن آذى الله فيوشك اي يقرب ان يأخذه اي ان يأخذه الله للتعذيب والعقاب
ثم في مناقب كل من ابي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة
رضي الله عنهم احاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات فمنها جواب
سوال مقدر تقديره لو لم يجز الذكر الا بخير فما وقع المنازعات والمحاربات بينهم
فانه ذكر بدون خير لان ذكر بعضهم بعضا قد يكون بغير الخير فما يكون قول المصنف ويكف

ويكف الا بخير اي اجاب بقوله وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات فله محامل اقل
تلك المحامل وقوع الخطاء في الاجتهاد لان المجتهد قد يخطئ وقد يصيب وتأويلات
فيهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عائشة رضي الله عنها
لورود النص القطعي على براءتها كقوله تعالى والذين يرمون المحصنات المؤمنات الآية
والا اي وان لم يكن مما يخالف الادلة القطعية فبدعة وفسق وبالجملة نقل عن السلف
المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية وهو اسم رجل من اصحاب
النبي عم نازع مع رسول علي في امر الخلافة اللعن طرد وبعد من الله تعالى واضرابه
لان غاية امرهم البغي والخروج على الامام وهو لا يوجب اللعن وانما اختلفوا في يزيد
معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيرها انه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج اسم ملك من ملوك
العرب لان النبي عم نهى عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة وما نقل جواب مقدر
سوال مقدر وهو انه يقال ان ما نقل من لعن النبي عم من اهل القبلة يخالف ما ذكر
من ان النبي عم نهى عن اللعن اي فما التوفيق بينهما فاجاب بقوله وما نقل من لعن
النبي عم لبعض من اهل القبلة فلما انه اي النبي عم يعلم من احوال الناس بيان لما في
لما ما لا يعلمه غيره والضمير البارز في يعلمه عائد الى ما والضمير في غيره راجع الى النبي
عم يعني لاحتمال ان يكون الشخص الذي لعنه النبي عم لم يكن مؤمنا بل منافقا وبعضهم
اي العلماء اطلق اللعن عليه اي على يزيد لما انه كفر حين امر بقتل الحسين رضي الله عنه
والواو للحال يجوز اللعن على من قتله او امر به او اجازه ورضي به والحق ان رضى

يزيد واستبشاره اي الاستبشار بذلك اي بالقتل واهانته اي يزيد اهل بيت النبي
عم مما تواتر معناه فقال حجة الاسلام لم يثبت اصلا ان يزيد قتل الحسين او امر
بقتله او رضي به فلا يجوز نسبة مسلم الى كبيرة بلا تحقيق قيل قد تواتر ان يزيد ارسل
الجند على الحسين فقتلوه واهانوا اهل بيت النبي عم فكونه في الامر آمرا او راضيا
فعله ضروري بحيث جلي عند العقل فالقول بعدم الرضى من حسن الظن لاهل القبلة
وان كان في تفاصيله احاد فنحن لا نتوقف في شانه اي في شان يزيد بل في ايمانه لعنة الله
عليه وعلى انصاره واعوانه قيل لو سلم ان يزيد قتل الحسين لم يكفر لان قاتل عثمان
لم يكفر مع كونه افضل من الحسين اذ التكفير بالقتل رتبة الانبياء عم ولو سلم انه كفر
حين قتله فاللعن على الكافر المعين لا يصح فلعله تاب بعده قيل تكفير قتله الحسين ليس
كقتلهم لعثمان رض بل لاهانته اهل بيت النبي عم ولم يوجد ذلك في عثمان رض ونشهد
بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبي عم حيث قال عم ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في
وطلحة في الجنة والزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن ابي وقاص في
الجنة وابو عبيدة بن الجراح في الجنة وكذا نشهد لفاطمة والحسن والحسين لما ورد في الحديث
الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة
وسائر الصحابة لا يذكرون الا بخير ونرجو لهم اكثر مما نرجو لغيرهم من المؤمنين ولا نشهد بالجنة
والنار لاحد بعينه بل نشهد بان المؤمنين من اهل الجنة والكافرين من اهل النار وكذا
اطفالهم تبعا لهم وقيل هم في الجنة او لا اثم لهم وقيل هم في الاعراف وقد جمع

في الاحوال ووجهه ان عدم التيقن لعدم العلم بالخاتمة واذا مات ولد المؤمن طفلا
فخاتمته ايمان لا محالة تبعا لابيه اللهم الا ان يكون تابعا لمن هو ابيه وهو غير معلوم
ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر خلافا للروافض لانه اي المسح وان كان
زيادة على الكتاب اي كتاب الله تعالى وهو قوله يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين لا نفهم
منه جواز المسح على الخفين وهي جائزة اي الزيادة على الكتاب بالخبر المشهور وسئل
والجمهور على همزه وقيل بالياء وهو على لغة من قال سلت تسال بغير همزة والياء منقلبة
عن واو لقولهم تسوال وساولته عن ابي طالب نفي مسح على الخفين فقال جعل
رسول الله ثلثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم جعل له معان كثيرة واحد
المعنى مناسبة العقود ان تجعلنا فكالا لما بين يديها اي صيرناها والثاني بمعنى ايجاب لقوله
تع وما جعلنا القبلة اي ما اوجبنا القبلة والثالث بمعنى القول كقوله تعالى انا
جعلناه قرآنا عربيا اي قلناه وانزلناه والرابع بمعنى الخلق كقوله وجعل الظلمات
اي خلق الظلمات والنور وروى ابو بكرة عن رسول الله انه قال رخص للمسافر ثلثة
ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر فلبس خفيه ان يمسح عليهما مفعول رخص
وقال الحسن البصري ادركت سبعين نفرا من الصحابة يرون المسح على الخفين
ولهذا اي لما ذكرنا من الاحاديث قال ابو حنيفة رحمه ما قلت اي لم اكن قائلا بالمسح حتى
جاءني فيه اي في حق المسح مثل ضوء النهار وقال الكرخي رحمه من الكتاب ...

الكفر على من لا يرى المسح على الخفين لان الآثار اي روايات الصحابة التي جاءت فيه
في حكم التواتر فنفيه الكفر موجب اطلق المتواتر عليها لما قاله وبالجملة من لا يرى اي لا يجوز المسح
على الخفين فهو من اهل البدعة حتى سئل انس بن مالك رضه عن اهل السنة والجماعة
فقال ان يحب الشيخين ولا يطعن في الختنين اي عثمان وعلي ويرى المسح على الخفين ولا
يحرم نبيذ التمر اي الجائز وهو ان ينبذ تمرا او زبيبا في الماء فيجعله في اناء من الخزف واحد
يتخذ من التراب فيحدث فيه نوع غليان للفقاع فكانه نهى عنه ذلك في بدء الاسلام لما كانت
الجرار جمع جرة اواني الخزف ثم نسخ فعدم حرمته من قواعد اهل السنة خلافا للروافض
وهذا اي ما ذكره من عدم حرمته بخلاف ما اذا اشتد وصار مسكرا فان القول بحرمة قليله
وكثيره ولعله مما ذهب اليه كثير من اهل السنة ولا يبلغ ولي درجة الانبياء لان
الانبياء معصومون مامونون من خوف الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك مامورون
بتبليغ الاحكام وارشاد الانام بعد الاتصاف بكمالات الاولياء فما نقل عن بعض
الكرامية من جواز كون الولي افضل من النبي عم كفر وضلال فان قلت ورد في الخبر
الصحيح انه قال عم ان من عباد الله لاناسا ما هم بانبياء ولا شهداء يغبطهم الانبياء
والشهداء يوم القيمة بقربهم ومقعدهم من الله فقالوا يا رسول الله من هم وما
اعمالهم لعلنا نحبهم قال عم قوم تحابوا بروح الله بغير ارحام بينهم ولا اموال
يتعاطونها بينهم والله ان وجوههم لنور وانهم لعلى منابر من نور ولا يخافون اذا
خاف الناس ولا يحزنون اذا حزن الناس ويفهم منه كون الولي افضل من النبي عم

من النبي عم اجيب بان شان الانسان ان يغبط ما راه حسنا وان كان في مثله او دونه
نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي
متصف بالمرتبتين اي النبوة والولاية وانه افضل من الولي الذي ليس بنبي وقال
بعض الصوفية الولاية افضل لانها تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شان خواص
الملك والنبوة من انباء التبليغ كما هو حال رسول الملك الى الرعايا لان النبي افضل
لجمعه بين الوصفين اجيب بان النبوة تنبئ عن التبليغ من الحق الى الخلق فيها مما
الى نبيين ولا تنقص عن مرتبة ولا يصير النبي لقصور ولا شبهة في غاية الكمال لان علامة غاية
تبل مرتبة النبوة ولا يصل العبد ما دام عاقلا بالغا احترازا عن المجنون بالغا احترازا عن
الصبي الى حيث يسقط عنه الامر والنهي لعموم الخطابات الواردة في التكاليف واجماع
المجتهدين على ذلك اي مع عدم وصول العبد وذهب بعض المباحيين الى ان العبد اذا
بلغ غاية المحبة اي محبة الله وصفا قلبه واختار الايمان على الكفر من غير نفاق سقط عنه الامر
والنهي ولا يدخله الله النار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى انه يسقط عنه اي عن العبد
الظاهرة كالصلوة ونحوها ويكون عبادته التفكر وهذا كفر وضلال فان اكمل الناس في
المحبة والتعلق في المحبة والايمان هم الانبياء خصوصا حبيب الله مع ان التكاليف في حقهم
اتم واكمل واما قوله عم هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم قال ان ما ذهب اليه
بعض المباحيين وبعضهم كفر وقد قال عم اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب فمعناه
ان الله عصمه اي العبد من الذنوب فلم يلحقه ضررها ومعناه اذا صدر منه العصيان

نبهه الله تعالى عليه فتاب واستغفر وغفر الله له ذنوبه ولم يظهر اه ام يلحقه ضرر والنصوص
من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها ما في الاسل والاعلال ما لم يصرف عنها دليل قطعي
كما في الآيات التي تشعر ظواهرها بالجهة كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى والجسمية كقوله
تعالى يد الله فوق ايديهم ونحو ذلك لا يقال ليست هذه اى الآيات التي لا يراد ظواهرها من
من النصوص بل من المتشابه لانا نقول المراد من النصوص هنا ليس ما يقابل الظاهر
والمفسر والمحكم بل ما يعم اقسام النظم اى الظاهر والنص والمفسر والمتشابه والمؤول
والمشكل والمجمل على ما هو المتعارف عند اهل اصول الكلام اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى
ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان زاد الوضوح بان سيق الكلام له يسمى نصا ثم ان زاد حتى سد باب
التأويل والتخصيص يسمى مفسرا ثم ان زاد حتى سد باب احتمال النسخ يسمى محكما والعدول
عنها اى عن الظواهر الى معان يدعيها اهل الباطن وهم الملاحدة وسموا الباطنية
لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم اى
الله تعالى وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية الحاد اى ميل وعدول عن الاسلام الالحاد في
اللغة الميل عن القصد ومنه اللحد لانه في ناحية واتصال واتصاف بكفر لكونه
اى العدول عن ظواهر النصوص تكذيبا للنبي عم فيما علم مجيئه به بالضرورة واما ما يذهب
اليه بعض المحققين جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان قول المص والعدول عن ظواهرها
الى معان يدعيها اهل الباطن كفر والحاد يخالف ما ذهب اليه بعض من ان النصوص
على ظواهرها ومع ذلك فيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف على ارباب السلوك اى

١٩٤

اى الانبياء والاولياء والدقائق المشار اليها بقوله عم ان للقرآن بطنا ولبطنه بطنا
بطن الى سبعة ابطن على اختلاف الروايتين مثاله قوله عم لا يدخل الملائكة بيتا فيه
كلب والقلب بيت هو منزل الملائكة ومحط آثارهم ومحل استقرارهم والصفات
الردية مثل الغضب والشهوة والحقد والحسد والكبر والعجب كلاب نابحة فانى يدخله
وهو مشحون بالكلاب يمكن التطبيق بينها اى بين الدقائق وبين الظواهر المرادة
فهو جواب اما فمن كمال الايمان ومحض العرفان لا من الالحاد والكفر ورد النصوص
بان ينكر الاحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحشر الاجساد
مثلا كفر لكونه اى رد النصوص تكذيبا صريحا لله تعالى ورسوله فمن قذف عائشة رضي الله
عنها بالزنا كفر لانه ثبت تنزيهها بالدليل القطعي واستحلال المعصية صغيرة كانت
او كبيرة كفر اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك اى استحلال المعصية فيما سبق
والاستهانة اى عدها امرا حقيرا بها اى النصوص كفر والاستهزاء اى عدها سهلا على الشرع
كفر لان ذلك اى الاستهانة والاستهزاء من امارات الجحود والتكذيب على هذه الاصول
المذكورة من العدول ورد النصوص وغيرها تتفرع ما ذكر في الفتاوى من انه اذا اعتقد
الحرام حلالا فان كان حرمته لعينه كلحم الخنزير وقد ثبت بدليل قطعي يكفر والا فلا
بان يكون حرمته لغيره كالمغصوب والمسروق للغاصب والسارق كذا قيل قلنا هذا مشكل
فان استحلال ما ثبت حرمته بدليل قطعي تكذيب للشرع وهو كفر في الكل فالتعميم الا ان
يؤول بان ذاته حلال وانما لزمت الحرمة من صفته كالغصب والسرقة او ثبت بدليل

ظني وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراما قد علم في
دين النبي عم تحريمه كنكاح ذوي المحارم او شرب الخمر او اكل ميتة او دم او لحم خنزير
من غير ضرورة فكافر وفعل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب النبيذ
الى ان يسكره كفر اما لو قال لحرام هذا حلال لترويج السلعة او بحكم الجهل لا يكفر في حالا
ولا حلالا فلا يكفر قيل اما اذا يؤول بعض ما ذكرنا او يأول بانه للشارع حيث شرع
ولو تمنى ان لا يكون الخمر حراما ولا يكون صوم رمضان فرضا لما يشق عليه لا يكفر وهو
الصحيح لانه تمنى فاعتزلوا النساء في المحيض وان لم يصرح في النهي لكنه معلل بالاذى
لما قال قل هو اذى والنهي بسبب المخالفة لا يفيد الحرمة القطعية على ما عرف في الاصول على ان
ما ذا التمني ان لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فانه يكفر لان هذا ثابت في جميع الاديان
موافقة للحكمة ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد ان يحكم الله ما ليس بحكمة وهذا جهل
منه بربه وذكر الامام السرخسي رحمه الله في كتاب الحيض انه لو استحل وطء امرأته الحائض يكفر
وفي النوادر عن محمد رحمه الله انه لا يكفر هو الصحيح وفي استحلال اللواطة بامرأته لا يكفر على الاصح
ولعل هذا مبني على الخلاف في انه من استحل حراما
وتمنى وصف الله بما لا يليق به او سخر باسم من اسمائه او بامر من اوامره او انكر وعده او
وعيده يكفر وكذا لو تمنى ان لا يكون نبي من الانبياء على قصد الاستخفاف او عداوة وهذا
يدل على انه اذا لم يكن على الاستخفاف بل لما يشق عليه لا يكفر كما في بعض الفتاوى قيل اي
تمنى عدم النبي فقد خرج عن الحكمة كتمني عدم حرمة الزنا فينبغي ان ايضا تمني عدم النبي
ببعض ففي تمني عدم ما ينبغي عدمه هو كفر وكذا لو ضحك على وجه الرضا فيمن تكلم بالكفر ولو

ولو كان له طعام يجيء نفي الشابع فاكل كذا فانه نعتاوه وكذا لو جلس على مكان مرتفع
وحوله جماعة يسألونه مسائل ويضحكون ويضربونه بالوسائد يكفرون جميعا وكذا لو
امر رجلا ان يكفر بالله او عزم على ان يأمر بكفر والعزم في اللغة توطين النفس على
لانه رضي بالكفر والرضا بالكفر سواء كان بكفر نفسه او غيره كفر
الفعل وكذا لو افتى لامرأة لتبين اي تكون حراما على زوجها والفتوى على انها لا تبين
بالكفر لئلا يتخذ طريقا للبينونة وكذا لو قال عند شرب الخمر او الزنا بسم الله وكذا
اذا صلى لغير القبلة القبلة الاصل الحالة التي عليها الانسان من الاستقبال فصار عرفا
للمكان المتوجه اليه للصلاة او بغير طهارة متعمدا يكفر وان وافق ذلك القبلة وان كان
بطهارة ثم في الواقع ولو قامت الجماعة اما الصلاة فصلى معهم حياء من عدم الطهارة
قيل لا يكفر وينبغي لمن يفعله الجبان لا يقصد باداء الصلاة ولو صلى بثوب نجس او
واجد للطاهر يكفر وفي كل من هذه المسائل خلاف والجمهور على انه لا يكفر اذا لم يستحله
ولو اتكى بمصحف او امرأة او جنب عمدا لا يكفر اتفاقا وكذا لو اطلق كلمة الكفر استخفافا
لا اعتقادا اما غير ذلك من الفروع واليأس من الله تعالى كفر بانه تعالى انه لا يرحم عبدا
من عباده لانه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون والامن من
الله كفر لانه لا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون فان قيل الجزم بان العاصي
يكون في النار يأس وبان المطيع يكون في الجنة امن من الله فيكون المعتزلي كافرا
مطيعا كان او عاصيا لانه اما امن او يأس ومن قواعد الحلوائي ان اهل السنة
ان لا يكفر احد من اهل القبلة والجواب ان المعتزلي من اهل القبلة قلنا هذا ليس

ولا امن لانه على تقدير العصيان لا ييأس ان يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح
وعلى تقدير الطاعة لا يأمن ان يخذله فيكتسب المعاصي وبهذا اي الجواب المذكور يظهر الجواب
عما قيل ان المعتزلة اذا ارتكب كبيرة لزم ان يصير كافرا ليأسه من رحمة الله تعالى ولاعتقاده
انه ليس بمؤمن وذلك اي ظهور الجواب عما قيل لانا لا نم ان اعتقاد استحقاق النار يستلزم
اليأس وان اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار والاعمال بناء على
انتفاء الاعمال يوجب الكفر فان هذا اي عدم هذا وابجي اي الموفقين بين قولهم
انه لا يكفر احد من اهل القبلة بذنب وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن او استحالة الرؤية
او سب الشيخين ابو بكر وعمر رضي الله عنهما وامثال ذلك كتفسيل الحسين مشكل وتصديق
الكاهن بما يخبر عن الغيب كفر لقوله عم من اتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل
الله على محمد والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان ويدعي الاسرار
ومطالعة علم الغيب وكانت في العرب كهنة تدعي معرفة الامور فمنهم
من الكهنة من يزعم ان له رئيا من الجن وتابعة يلقي اليه الاخبار ومنهم من كان يدعي انه
يستدرك اي يعلم الامور بفهم اعطيه والفرق بين الرمال والمنجم اذا ادعى العلم
بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغيب امر تفرد به الله لا سبيل اليه
اي العلم بالغيب للعباد الا باعلام منه اي من الله والنصوص تدل على انه تعالى منفرد بعلم
الغيب كله كقوله تعالى لا يعلم الغيب الا الله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وسبب تخصيص
الخمس في قوله تعالى ان الله عنده علم الساعة الآية ان رجلا اتى النبي عم فسأله عنها فنزلت

فنزلت لكن لما [illegible] روي ان كثيرا من الاولياء يطلع الغيب من خفي الحفظة وغيرها
حملوا الآية على ان لا يعلمها بداهة الا الله والالهام بطريق المعجزة والكرامة او ارشاد الا
الاستدلال بالامارات فيما يمكن ذلك اي الاستدلال فيه وقع التصريح فيه بجميع الامة فيها
ولهذا ذكر في الفتاوى ان قول القائل عند رؤية الهالة يكون مطر مدعيا
علم الغيب لا بعلامة كفر فيلي وقوع المنجم اي ما هو بعلامة الاتصالات الكوكبية وامثاله
التي العلامة للمطر ونسبة الحوادث الارضية الى الاتصالات الفلكية مما نطق به الكتاب
السماوي حيث قال الله وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا ان في ذلك لآيات لقوم
يتفكرون والمعدوم ليس بشيء ان اريد بالشيء الثابت المتحقق على ما ذهب اليه المحققون
من اهل السنة اي ان الشيء مختص بالموجود من ان الشيئية ترادف الوجود والثبوت
والعدم يرادف النفي وهذا حكم ضروري لا نزاع فيه الا للمعتزلة القائلون بان المعدوم
الممكن ثابت في الخارج قالت المعتزلة المعدوم الممكن ثابت في الازل ثبوتا لا يترتب
عليه الآثار ولا يلزمهم قدم الاشياء ولا امتناع خلق الباري لها لان الموصوف
بالقدم او المخلوقية هو الموجود الذي يترتب عليه الآثار لكن يرد عليهم ان ثبوت الشيء
في الخارج بلا ترتب آثاره عليه غير معقول في ثبوته كذلك في الذهن وهم لا يقولون به وان
اريد ان المعدوم لا يسمى شيئا فهو بحث لغوي مبني على تفسير الشيء انه الموجود او المعدوم او
ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فالمرجع الى النقل وتتبع موارد الاستعمال وفي دعاء الاحياء
للاموات وصدقتهم اي صدقة الاحياء عنهم اي عن الاموات نفع لهم اي للاموات

خلافا للمعتزلة تمسكا بان القضاء لا يتبدل اصلا القضاء الفصل بتمام الامر وكل شيء
من خير او شر بما كسبت وذكر الحجة بعلمه لا يحل بحرج جدا به ان تعليق الرحمة بالدعاء او الصدقة
من القضاء ايضا اذ لا يتبدل فانه قد يجري على سبب كما تراه في احاديث والنقل وغيرهما
والدعاء في جملة الاسباب لما ورد في الاحاديث الصحاح جميع صحيح من الدعاء للاموات
خصوصا في صلوة الجنازة وقد تواترت الدعاء السلف فلو لم يكن للاموات نفع فيه اي
في الدعاء لما كان لم منفعة ولنا ما ورد من الادلة وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا صلوا الى
بالصلوة على النبي عم فيجب الرحمة او المراتب بذكره على اصل فرضهم ثم الدعاء بالصلوة
يختص بالانبياء وعلى آلهم بتبعيتهم ولا تشمل قوله تعالى هو الذي يصلي عليكم وملائكته
وقوله عم اللهم صل على آل ابي اوفى لان الصلوة حق النبي وآله وليته فلهما ان يصح لغيره
الا من شاء وقال عم ما من ميت تصلي عليه امة اي جماعة من المسلمين يبلغون مائة كلهم
يشفعون له اي يطلبون له اي للميت الا شفعوا اي قبلت شفاعتهم فيه اي في حق الميت وعن سعد بن
عبادة انه قال يا رسول الله ان ام سعد ماتت فاي صدقة افضل قال عم الماء قال
بعد حفر بئرا وقال هذه لام سعد وقال عم الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفئ
غضب الرب وقال عم ان العالم والمتعلم اذا مرا على قرية فان الله تعالى يرفع العذاب عن
مقبرة تلك القرية اربعين يوما والاحاديث في رسول الله والاثار عن اخبار الصحابة
اكثر من ان يحصى والله يجيب الدعوات ويقضي الحاجات لقوله تعالى ادعوني استجب لكم
وعدة وانجز لكم ويقال ادعوني بالغفلة استجب لكم بالمهلة ويقال ادعوني بالجفا

بالجفاء استجب لكم بالوفاء ويقال ادعوني بلا خطاء استجب لكم مع العطاء وقوله عم
يستجاب العبد ما لم يدع باثم اي لم يدع حال مقارنة الاثم او قطيعة رحم ما لم يستعجل
ولقوله عم ان ربكم حيي كريم يستحي من العبد اذا رفع يديه اليه اي الى ربكم ان يردهما
صفرا اي خاليا وروي عن سعد بن ابي وقاص قال سمعت رسول الله يقول اني لاعلم
كلمة لا يقولها مكروب الا فرج عنه كلمة اخي يونس عم فنادى في الظلمات ان لا اله
الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين وفي الاثار من حزن امر فقال خمس مرات ربنا
انجاه الله مما يخاف قال ابراهيم بن ادهم رحمه كان في موضعه للغالس حين سالوه عن
قول الله تعالى ادعوني استجب لكم وانا ندعوه فلا يستجيب لنا فقال ماتت قلوبكم من عشرة اشياء
اولها عرفتم الله ولم تؤدوا حقه وقراتم كتاب الله ولم تعملوا به وادعيتم عداوة
الشيطان ووافقتموه وادعيتم حب الجنة ثم لم تعملوا لها وادعيتم خوف النار ولم تنتهوا
عن الذنوب وادعيتم ان الموت حق ولم تستعدوا له واشتغلتم بعيوب غيركم وتركتم عيوب
انفسكم وتاكلون رزق الله ولا تشكرون وتدفنون موتاكم ولا تعتبرون واعلم ان
العمدة في ذلك انما في اجابة الدعوات صدق النية فلو صدق النية لا يعرضها ان لا يرضها
فتوى خلوص النية اي تجردها عن سوء وتمام الخلوص ان يتجرد العبد عن الارادة
بالكلية في يتجلى فيه ارادته لانه مراد الحق وتحته مراتب لا يبلغه العبد عنه بعضها خلوص
النية وحضور القلب لقوله عم ادعوا الله وانتم ايقنوا والحال موقنون بالاجابة
اي قبوله واعلموا ان الله تعالى لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه واختلف المشايخ في انه

او شاغل بغير الله

هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور لقوله تعالى وما دعاء الكافرين الا
في ضلال ولان الكافر لا يدعو الله لانه لا يعرفه وان اقر به فلما وصفه بما لا يليق به
فقد نقض اقراره وما ورد في الحديث اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال
ما ورد في الحديث يخالف قولكم فما التوفيق بينهما فاجاب ان دعوة المظلوم وان كان كافرا
تستجاب فمحمول على كفران النعمة يعني تقدير الحديث ان دعوة المظلوم وان كان على
كفران النعمة تستجاب وجوزه بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس انظرني اي امهلني
ولا تمتني سريعا فقال الله تعالى انك من المنظرين فهذه اجابة والنداء اي الجواز ذهب
ابو القاسم الحكيم وابو نصر الدبوسي قال الصدر الشهيد وبه اي بالجواز يفتي
معقول القول وما اخبر به النبي من اشراط جمع شرط الساعة اي علاماتها من خروج الدجال
الدجال من الدجل وهو اللبس والتمويه يقال اذا لبس وموه وقيل سمي دجالا لانه
يضرب في الارض اي يسير فيها ويقطع اكثر نواحيها يقال دجل فلان الحق بباطله اذا غطاه
ودجله سحره وكذبه وقيل كذاب دجال حيف ونوع ذهب ابن حزم بدلت عليه حديث تميم
الداري وقيل يولد في آخر الزمان قال عم يخرج من ارض المشرق يقال لها خراسان
ودابة الارض وهي حيوانة تخرج من الارض مركب الدجال لا يدركه قبله من دبرها في كل
الشعر وما بين المنصلين اثنا عشر ذراعا بذراع آدم عم وعن علي رضه تخرج ثلاثة ايام
فلا يخرج الا ثلثها ياجوج وماجوج وكانا ياجوج رجلا وماجوج رجلا وهما اخوان
من بني يافث بن نوح عم فكثر نسلهما فنسب اليهما ابناؤهما معا وقيل تسمى الاول دون الكل

الكل ولا يقدرون على اتيان مكة والمدينة وبيت المقدس ومنعهم يكون بحدة وجه
الدجال وهما قبيلتان اباهما ولدا يقال لهم ياجوج وماجوج لكثرتهم وازدحامهم لانهم يموج
بعضهم في بعض روي عن ابي هريرة رضه قال قال رسول الله ان ياجوج وماجوج يحفرون
السد كل يوم حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا
ولا يقولون ان شاء الله فيعيده الله تعالى كما كان حتى اذا بلغت مدتهم قال الذي عليهم
ارجعوا فستحفرونه غدا ان شاء الله فيعودون اليه فاذا هو كهيئته حين تركوه فيحفرونه
فيخرجون على الناس فيشربون المياه كلها ويتحصن الناس فيبعث الله تعالى نغفا اي دودا
في اقفيتهم فيهلكون بها ونزول عيسى عم من السماء عند منارة البيضاء شرقي دمشق وفي
الحديث يمكث عيسى عم في الارض سبع سنين وليس بين اثنين عداوة ثم يرسل الله تعالى
ريحا باردا من قبل الشام فلا يبقى على الارض احد في قلبه مثقال ذرة من خير الا قبضته
فيبقى شرار الناس فامرهم الشيطان ... الاوثان وطلوع الشمس من مغربها
فهو حق في الجزء الثاني انه قال عم ان للتوبة بابا عرضه سبعون سنة وانه لا يغلق
حتى تطلع الشمس من مغربها قال بعض المحققين باب التوبة كناية عن عمر المؤمنين خصوصا
سبعين اشارة الى قوله عم اكثر اعمار امتي ما بين ستين الى سبعين وذكر العرض لانه
اقل من الطول والمعنى ان اجل جسماني منتهاه في هذا العالم واجل روحاني غير متناه في
عالم الآخرة والاول عرض والثاني طول وغلق بابه كناية عن انتهاء عمره واليه اشار قوله عم
ان الله يقبل توبة عبده ما لم يغرغر وطلوع الشمس من مغربها كناية عن مفارقة الروح

اي ما لم يبلغ الروح الحلقوم

الروح من البدن لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق اي النبي عم وقال حذيفة بن
اسيد الغفاري اطلع رسول الله علينا ونحن نتذاكر فقال عم ما تذكرون قالوا نذكر
الساعة قال عم انها لن تقوم حتى تروا قبلها اي قبل الساعة عشر آيات اي علامات فذكر الدخان
والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم ويأجوج ومأجوج
وثلثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار
تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم اوله بعض العلماء بفتنة الاتراك واول خروج
بظهور الشر والفساد ونزول عيسى عم بانه في ذلك ظهور الخير والصلاح فانه الحكماء
طلوع الشمس من مغربها بحيث تاويله بانعكاس الامور وجريانها على عكس ما ينبغي
فيل حملها على هذه المعاني من تحريف الكلم لظاهره والاحاديث الصحاح في هذه الاشراط كثيرة
جدا وقد روي احاديث وآثار في تفاصيلها وكيفياتها فلتطلب من كتب التفسير والسير
والتواريخ والمجتهد في العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية والمراد من الشرعيات
الاصلية اصول الكلام والفرعية الفقه قد يخطئ وقد يصيب وذهب بعض الاشاعرة
والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها اي لا دليل فيها
قطعي مصيب وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في ان لله تعالى في كل حادثة حكما معينا اي
الحق واحد ام متعدد وذهب الاشاعرة والمعتزلة الى انه متعدد ولهذا قالوا كل مجتهد
مصيب ام حكمه اي حكم الله تعالى في المسائل الاجتهادية ما ادى اليه اي المجتهد وتحقيق
المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او

او يكون وحينئذ اي على تقدير ان يكون له حكم اما ان لا يكون من الله عليه اي على حكم معين دليل
او يكون وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة فهذه اربعة مذاهب
والمختار من المذاهب الاربعة ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده اي الدليل
الظني المجتهد اصاب وان فقده اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته اي الحكم لغموضه
اي الحكم وخفائه فلذلك كان المخطئ معذورا بل مأجورا لبذله وسعه في طلب دليل
الحكم الشرعي فلا خلاف على هذا المذهب في ان المخطئ ليس بآثم وانما الخلاف في انه مخطئ
ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل والحكم واليه ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ
ابي منصور او انتهاء فقط اي بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه وان اصاب في الدليل حيث
اقامه على وجهه مستجمعا لشرائطه واركانه فاتى بما كلف به من الاعتبارات المذكورة في فاعتبروا
يا اولي الابصار وليس عليه اي على المكلف في الاجتهاديات اقامة الحجة القطعية التي
مدلولها حق البتة والدليل على ان المجتهد قد يخطئ وجوه الاول قوله تعالى ففهمناها
سليمان والضمير للحكومة والفتيا جمع فتوى فعلى كان فهمها بالوحي لكن شيخ وحي
عم يوحي سليمان عم ولا يكون حجة فيما نحن فيه ولو كان كل من الاجتهادين اي اجتهاد داود
عم وسليمان صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة لان كلا منهما قد اصاب الحكم
اي حين الاجتهاد بل صوابا وفهمه اي فهم الصواب الثاني الاحاديث والآثار الدالة
على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت متواترة المعنى قال عم
بيان الترديد ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر جعل

اي الشرع للمصيب ثواب وللمخطئ اجر واحد وعن ابن مسعود رضي الله عنه ان اصبت فمن الله وان
اخطأت فمني ومن الشيطان فقد اشتهر تخطئة الصحابة بعضهم بعضا في الاجتهاد الثالث ان
القياس مظهر لا مثبت فالمثبت في ذلك القياس وهو النص فالثابت
بالقياس ثابت بالنص فينبغي ان الثابت بالقياس واحد اذ لا كذلك في المجتهد وقد
يخطئ ويصيب وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير الرابع دليل
معقول انه لا تفرقة في العمومات الواردة من شريعة نبينا بين الاشخاص ولو كان كل مجتهد
مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والحرمة والاباحة ...
وعدمه يعني لو اثبت المجتهد لواحد حرمة اكل الشيء الفلاني وآخر اثبت حله ولو كان كل منهما
مصيبا لزم ان يكون الفعل الواحد متصفا بالمتنافيين هما الحرمة والحل فقيل لا نم امتناع
ذلك بالنسبة الى شخصين لاختلاف احكام الرسل بالنسبة الى الاقوام فانه نبينا وان بعث
الى كافة الناس والطائفة ... لا يمكن الا ان ... من التوزيع ونصبه على الحال ...
ان يبعث اليهم باحكام مختلفة ... كانبياء بني اسرائيل وتمام تحقيق
هذه الادلة والجواب عن ... يطلب من كتابنا التلويح في شرح التنقيح ورسل
البشر افضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل
من عامة الملائكة اما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما
تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة فلوجوه الاول ان الله تعالى امر الملائكة كلهم كما هو
الظاهر من الجمع المعرف باللام اما اذا كان المامور ملائكة الارض لا قبل فلا يثبت افضلية

افضلية آدم على الملائكة كلهم بالسجود لآدم على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى
ارأيتك هذا الذي كرمت علي وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته
من طين ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس لا ان كل واحد
من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء الآية ان المقصود منه التفضيل آدم
على الملائكة وزيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى
آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين والملائكة من جملة العالم فان قيل ...
هذا العموم بني اسرائيل واني فضلتكم على العالمين فانه مقتضى ما ذكرتم دلالة على
على تفضيل انبياء بني اسرائيل على محمد عم والجواب ان تخصيص آية معينة لا يدل على تخصيص
سائر الآيات وايضا شرط العالم ان يكون موجودا ومحمد لم يكن موجودا حال وجود
بني اسرائيل واما الملائكة فانهم موجودون حال آدم ابراهيم وآل عمران وقد خص من ذلك
يعني اذا فضل آل ابراهيم على العالمين يفهم منه ان عامة البشر افضل على الملائكة رسلا
او غيرهم بالاجماع عدم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فبقي عامة البشر معمولا به
فيما عداه ذلك اي فيما عدا تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة ولا خفاء ... جواب ...
وهو ان العام المخصوص كيف يكون حجة قطعية في هذا الحكم القطعي فاجاب بقوله ولا خفاء
في ان هذه المسئلة ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية الرابع ان الانسان يحصل الفضائل
والكمالات العلمية والعملية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح
الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات ولا شك ان العبادة وكسب الكمال

من الشواغل والصوارف اشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل وذهب المعتزلة
والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه الاول ان الملائكة ارواح
مجردة كاملة بالفعل مبرأة عن مبادئ الشرور والافات كالشهوة والغضب وعن ظلمات
الهيولى اي الظلام والصورة قوية على الافعال العجيبة عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها
من غير غلط والجواب ان مبنى ذلك على اصول الفلاسفة دون الاسلامية لان الملائكة ليس
مجردة عند الاسلامية بل اجسام لطيفة الثاني ان الانبياء عليهم مع كونهم افضل البشر
يتعلمون ويستفيدون منهم اي من الملائكة بدليل قوله تعالى علمه شديد القوى وغير ذلك
من قوله تعالى نزل به اي بالقرآن الروح الامين ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم و
الجواب ان التعليم من الله تعالى والملائكة هم المبلغون الثالث قد نطقت الكتب بسنة
تقديمهم وذكرهم على ذكر الانبياء وما ذاك الا لتقدمهم في الشرف والرتبة والجواب ان
ذلك لتقدمهم في الوجود او لان وجودهم اخفى فالايمان بهم اقوى
وبالتقديم اولى الرابع قوله تعالى لن يستنكف المسيح الآية فان المفسرين الاستنكاف داء
واحد قال الكلبي لن يستعظم وقال الاخفش لن يأنف وقال الزجاج اي لن يستنكف
الذين تزعمون انهم الهة ان يكون عبدا لله الى المعربون فان اهل اللسان يفهمون منه
القول بفضيلة الملائكة من عيسى اذ القياس في مثل هذا الكلام الترقي من الادنى
الى الاعلى يقال لا يستنكف من هذا الامر الوزير اشتقاقه في اللغة من الوزر وهو الحمل الثقيل
تقتضي بنفي منه الملك فالوزير يعتمد الملك على رأيه في الامور ويلتجئ اليه ولا السلطان

ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم لا قائل بالفصل اي بالفرق في تفضيل النبي
بين عيسى وغيره من الانبياء وهذا جواب عن سؤال مقدر تقديره ان يقال غاية ما في
الباب انه يلزم من هذه الآية ان يكون الملائكة افضل من عيسى بن مريم ولا يلزم منه ان
يكون افضل من جميع الانبياء الذي هو المطلوب فاجاب بقوله ثم لا قائل بالفصل و
الجواب ان النصارى استعظموا المسيح اي عدوه امرا عظيما بحيث يرتفع من ان يكون عبدا
من عباد الله بل ينبغي ان يكون ابنا له لانه مجرد لا اب له وقال تعالى يبرئ الاكمه والابرص
اي الذي كان بعض بدنه ابيض وبعضه اسود ويحيي الموتى بخلاف سائر عباد الله من بني
آدم فرد الله عليهم بانه لا يستنكف من ذلك اي كونه عبدا لله المسيح ولا من هو اعلى منه
في هذا المعنى اي في كونه مجردا او لم الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون
باذن الله تعالى على افعال اقوى واعجب من ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى
والترقي من الادنى الى الاعلى والعلو اي في امر التجرد واظهار الآثار
القوية لا في مطلق الشرف فلا دلالة للآية على تفضيل الملائكة
العاد الكمال ولا دلالة على افضلية الملائكة
قد وقع الفراغ عن تعليقه على يد العبد الضعيف
يعقوب بن حاجي محمد بن حاجي عوض
غفر الله له ولوالديه واحسن
اليهما واليه في الدنيا
جمادى الآخرة ... وقت
الضحى يوم ... في مدرسة
... في تاريخ سنة اثنتي
وستين وتسعمائة

صاحبه ... عبد الباقي ... بجامع ...

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى عفو ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
١١٧٥ وقفي عبده